Colecția ***Filosof ie***
Seria *Athenaeum*
Coordonator: Aurel Codoban

Coperta: Mihai Benea
Coperta I reproduce: PIET
MONDRIAN, *Tableau No 2/composition No VII*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
FRĂTEANU, VASILE
Tratat de metafizică / Vasile Frăteanu
- Cluj-Napoca: Dacia, 2002
416 p.; 13x20,5 cm - (Filosofie. Athenaeum)
ISBN: 973-35-1496-9

111 .

© **Editura Dacia**
Cluj-Napoca 3400, str. Ospătăriei nr. 4, tel./fax: 0264.429675
e-mail: edituradacia@hotmail.com, www.edituradacia.ro
Bucureşti: Oficiul poştal 15, sector 6
str. General Medic Emanoil Severin nr. 14
tel. 021/315 89 84, fax: 021/315 89 85 . **Satu Mare,** 3600, B-dul Lalelei R13 et. VI ap. 18
tel. 0261/76 91 11; fax: 0261/76 91 12
Căsuța poştală 509; Piața 25 octombrie nr. 12
www.multiarea.ro **Baia** Mare, 4800, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 0262/21 89 23

Redactor: Mădălin Amzolini
Tehnoredactor: Gabriel Crişan, Cristian Moisa

Comanda nr. 4510

Vasile Frăteanu

TRATAT DE METAFIZICĂ

V

2C-

EDITURA DACIA
Cluj-Napoca, 2002

CUPRINS'

I. *CE ESTE FIINȚA?* 7

II. *FIINȚA ŞI DEVENIREA* 79

III. *FIINȚA ŞI NEANTUL* 169

IV. *FIINȚA, DEVENIREA, GÂNDIREA, LIMBAJUL* 177

V. ADEVĂRUL, *BINELE, FRUMOSUL* 265

VT. DESPRE *DUMNEZEU* 323

VII. CUNOAŞTEREA METAFIZICĂ 371

ÎN LOC DE ÎNCHEIERE 401

CAPITOLUL I

CE ESTE FIINŢA?

Despre metafizică s-a discutat, se discută şi se va discuta şi în viitor la o tensiune ideatică şi cu o înverşunare polemică pe care alte discipline ale spiritului nu le-au cunoscut, nu le cunosc şi nu le vor cunoaşte, probabil, niciodată. Unii filosofi o pozitivează fără nici o rezervă, alţii, deşi în linii mari o apreciază, nu uită, totuşi, să-i aducă şi critici şi, în fine, alţii îi contestă orice merite. Care să fie explicaţia acestei istorii atât de frământate şi deschise unui viitor cel puţin la fel de convulsionat? Desigur că explicaţia constă în obiectivele majore pe care această disciplină şi-a propus să le urmărească, precum şi în mijloacele vizate în atingerea scopurilor sale. întrebarea de la care ea porneşte se poate formula astfel: oare fundamentul însuşi a tot ceea ce este coincide el cu „materia" care devine şi se transformă? în prelungirea acestei întrebări apare imediat o altă interogaţie de natură filosofică: oare principiul de întemeiere a lumii n-ar trebui identificat mai degrabă cu ceva imaterial, imobil şi etern? Metafizicienii înclină să răspundă afirmativ la problema pe care o pun. Realitatea „ultimă" a lumii, cred ei, este o realitate ideală, suprasen-sibilă, „invizibilă", de cunoscut numai cu ochii minţii, numai cu sufletul intelectual, numai cu intelectul. Acestei realităţi suprasensibile metafizicienii i-au dat numele de *fiinţă.* Fiinţa poate fiinţa în interiorul lucru-

rilor „sensibile", reprezentând, bineînțeles, ceva diferit de materia lor şi anume, aşa cum spuneam, temeiul lor suprasensibil, dar ea poate ființa şi în exteriorul lor, designându-se atunci ca o entitate ideală separată de ele, însă, desigur, tot ca un fundament originar al lor. Ființa imanentă tuturor lucrurilor este ființa *(to on)* de care vorbeşte Aristotel. Ea trimite la prezența lui „a fi" sau a lui „este" ca la comunul tuturor fiindurilor[1]. Să nu uităm că *to on* provine din neutrul participiului prezent al verbului *einai* (a fi); este evident că această formă substantivată a modului verbal amintit[2] indică o prezență participativă sau o partici-

[1] Aristotel, *Metafizica,* 1003b şi 1005a.

[2] Corespondentul lingvistic exact al termenului *to on* în limba ro mână este cuvântul „fiindul". Această formă reprezintă forma substantivată a gerunziului verbului „a fi". în limba română nu avem un participiu prezent propriu-zis, acest mod verbal traducându-se prin forma gramaticală a gerunziului; se înțelege, prin urmare, de ce forma substantivată a participiului prezent din limba greacă nu-şi poate găsi, în cazul ei, echivalența decât în forma substantivată a gerunziului. Alte limbi, însă, care au parti cipiu prezent, se folosesc de acest mod verbal pentru a forja ter meni corespondenți cu termenul to *on.* Acesta este, de exemplu, cazul limbii latine. Referindu-ne la ea, trebuie să observăm, totuşi, existența anumitor particularități. Cuvântul *ens,* prin care este tradus *to on,* reprezintă, în calitatea sa de parte de vorbire sub stantivată a participiului prezent al verbului *esse* (a fi), o creație a limbajului filosofic. Latina „nefilosofică" nu dispune de forma *ens.* Mai mult chiar, verbul esse nici nu are o formă independentă de participiu prezent care să poată fi întrebuințată în maniera în care este folosit un cuvânt simplu. Acest verb are, totuşi, o formă în care unii gramaticieni identifică un participiu prezent posibil, dar a cărei utilizare este întâlnită numai în anumiți compuşi ai lui: este vorba de forma-sens, regăsibilă în cuvinte ca *ab-sens* sau *prae-sens.* Termenul ens reprezintă, însă, în întregime o creație a limba-

pație prezentă. Ființa ar fi, prin urmare, ceea ce participă ca prezență, ca prezență constantă, la întemeierea tuturor lucrurilor. Punându-se ca „faptul" însuşi de a fi al tuturor fiindurilor şi identificându-se astfel cu fundamentul lor, ființa se pune, totodată, ca datul lor universal şi ca unitatea lor internă prezervată dincolo de orice specificitate. Universalul şi „imaterialul" prin excelență, ființa nu va putea fi cunoscută, desigur, decât cu ochii minții, decât cu ajutorul gândirii, al intelectului, înțelegând ființa în felul acesta, ajungem să o echivalăm cu determinarea cea mai puțin determinantă şi, totodată, cea mai puțin determinabilă.

S-a observat, însă, că lucrurile „sensibile" (materiale) nu ființează în pura libertate de manifestare a fundamentului lor, ci în conformitate cu anumite reguli de funcționare. Aceste reguli sunt reguli diferențiate şi ele determină apartenența ființărilor individuale la clase tipologice distincte. Ele sunt factorii care prezidează includerea lucrurilor „sensibile" sau a lu-

jului filosofic. în alte limbi, care nu au avut nevoie de construcții participiale noi şi care au permis, în consecință, substantivarea fără dificultăți a participiului prezent al verbului „a fi", aflarea unor termeni corespondenți pentru cuvântul *to on* a avut loc, ca să spunem aşa, pe o cale naturală. Astfel, în limba franceză *to on* se/ traduce prin *l'etant,* în limba germană - prin *Das Seiende,* iar în limba engleză - prin *The Being.*

Să mai precizăm, în sfârşit, că un filosof ca Heidegger (urmat de o serie de alți gânditori) a introdus o distincție semantică între termenul de ființă şi termenul de fiind, distincție care primeşte uneori denumirea de diferență ontologică; ființa ar constitui un concept universal, conceptul care numeşte faptul de a fi ca atare, în timp ce fundul ar trebui înțeles ca reprezentând fie lucrul individual, fie specia sau genul (v. *Sein und Zeit,* Halle, Max Niemeyer, Verlag, 1935, pp. 38 şi 6-7).

crurilor care etalează şi un aspect „sensibil" în unităţile genurilor sau ale speciilor. Fiinţa autentică a acestor fiinduri n-ar fi oare atunci fiinţa genurilor sau a speciilor la care ele aderă, n-ar fi oare „realitatea" suprasensibilâ a acestor genuri sau specii, n-ar fi oare fiinţa divizată într-o multiplicitate de fiinţe, n-ar fi oare suprasensibilul divizat într-o serie de suprasensibiluri, n-ar fi oare fiinţa divizată în pluralitatea unor astfel de structuri „ideale"? Aceasta e opinia spre care înclină la un moment dat chiar şi Aristotel. Fiinţa de care ar trebui să se intereseze filosofii, crede el, n-ar trebui să fie atât fiinţa înţeleasă ca starea de a fi identică în permanenţă cu ea însăşi, n-ar trebui să fie atât fiinţa înţeleasă :a vaga distribuire a lui „a fi" prin lucruri, cât fiinţa :oncepută ca esenţă *(ousia*[3]*),* cât esenţa sau esenţa diâzată într-o serie de esenţe. Fiinţa redusă la sensul de ■senţă este oricum mai aproape de lucruri şi le determinâ într-un mod mai precis, mai exact[4]. într-un prim

Aristotel *Metafizica,* 1028b.

Ousia este un substantiv derivat din participiul prezent minin *(ousa)* al verbului *einai.*

Acesta este înţelesul cel mai adecvat din punct de vedere metaric al cuvântului *ousia:* de esenţă paradigmatică a speciilor şi a murilor (pentru acest înţeles, a se vedea, între altele, *Metafizica,* 30a). Acest sens este preluat de Aristotel de la Platon (pentru aton, cf., de exemplu, *Phaidon,* 78d). Este adevărat, însă, că leori Aristotel pare să acrediteze ideea că adevărata *ousia* nu ar incide cu esenţa formativă a speciilor şi a genurilor (numită, ;asta din urmă, şi „esenţă secundă"), ci cu individul concret, individul strict determinat, cu individul „în carne şi oase", itificat şi cu denumirea de „esenţă primă" (vezi, de pildă, *tegoriile).* Dar sensul metafizic cel mai adecvat cu putinţă al nenului *ousia* rămâne - aşa cum vom încerca să demonstrăm

demers al gândului, esența (esența pusă ca „ideea" genului sau a speciei) este făcută să coincidă cu elementul originar al lucrurilor. A înțelege ființa ca un principiu, ca o esență cauzală înseamnă efectiv un spor de determinare a conceptului de ființă şi, mai mult decât atât, înseamnă numirea unei prime determinări cu adevărat pozitive şi, poate, cea mai impor-

---

în detaliu mai târziu - sensul de esență configuratoare, de tipar generativ.

în scrierile filosofice redactate în limba latină, *ousia* a fost tradusă fie prin *essentia,* fie prin *substantia.* Cât priveşte sensurile acordate termenilor *essentia* şi *substantia,* acestea coincid, în general, cu sensurile atribuite de Aristotel cuvântului *ousia.* Se poate constata, totuşi, că, uneori, aceşti termeni sunt folosiți pentru a desemna faptul de a fi ca atare, adică ființa. Luate în această accepțiune, *essentia* şi *substantia* trimit, însă, mai degrabă la *to on* decât la *ousia.* (Pentru informații suplimentare, a se vedea, între altele, Etienne Gilson, *L'etre et l'essence,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, pp. 335-349 şi 379-385).

Atunci când e vorba să traducă termenul *ousia,* limbile moderne (franceza, engleza, germana etc.) întrebuințează, de regulă, forme care nu reprezintă, în fond, decât elemente de „reproducere" a variantelor latine *essentia* şi *substantia.*

Pentru traducerea în limba română a cuvântului *ousia* noi am ales termenul esență. Am evitat să utilizăm cuvântul substanță, pentru că forma din care el provine - termenul *substantia* -reprezintă, de fapt, traducerea în limba latină a cuvântului elin *hypostasis.* Or, cuvântul *hypostasis* nu aparține, după cum se ştie, limbajului filosofic al lui Aristotel. Există la Aristotel, este adevărat, un cuvânt oarecum echivalent ca sens cu termenul *substantia;* dar acesta este cuvântul *to hypokeimenon,* tradus de cele mai multe ori în latină prin *subiectum.* Putem distinge şi alte motive care sunt în măsură să ne conducă la concluzia că forma cea mai corectă de traducere în limba română a termenului *ousia* este cuvântul esență. De aceste rațiuni suplimentare ne vom ocupa, însă, atunci când vom analiza încărcătura semantică a cuvântului substanță.

tantâ a acestui concept. Cercetarea cauzelor originare
12 \ ale lucrurilor, cercetarea principiilor acestora constituie, probabil, obiectivul cel mai important şi partea cea mai reprezentativa; a metafizicii sau cel puţin a metafizicii tradiţionale. Nu e lipsit de interes să ne reamintim că Aristotel denumea ştiinţa celor suprasensibile cu termenul de filosofie primă, termenul de metafizică fiind forjat mult mai târziu şi anume în sec. I î.H. de către editorul operelor lui Aristotel, Andronicos din Rhodos[5].

Cauza originară a lucrurilor, cauza metafizică a or este cauza formală, este forma *(eidos)*[6]. Forma este ealitatea suprasensibilă sau entitatea ideală care, mprimându-se în materie oarecum din interiorul ei ea nefiinţând separat de materie), face să rezulte „fi-

După cum se ştie, scrierile cuprinse în ceea ce ulterior a primit urnele de *Metafizica* nu purtau iniţial acest titlu. El este o creaţie lui Andronicos din Rhodos. La acesta, numele *ta meta ta physika ?ea* o semnificaţie literală, el fiind titlul dat lucrărilor de filosofie imă pentru a indica faptul că în a sa ediţie a operelor lui ristotel ele urmează cărţilor de filosofie naturală sau de fizică. cepând cu antichitatea târzie, semnificaţiei fundamental li- ■ale a titlului i se substituie o semnificaţie doctrinară, cuvântul *ia* având acum rolul de a sublinia natura speculativo- nscendentală a acestei colecţii de scrieri.

n unele fragmente ale scrierilor sale, Aristotel enumera patru îze: cauza materială, cauza motrice (sau eficientă), *cauza* for- lă şi cauza finală (cf., de exemplu, *Metafizica,* 1044b). Dar tot : Aristotel avansează posibilitatea ca ultimele două cauze să fie use Ia una singură şi anume, după cum ni se sugerează, la cea nală, pentru ca în alt text, de data aceasta din *Fizica* (II, 7, a), el să se oprească la numirea doar a două cauze fundamen- : cauza materială (materia) şi cauza formală (forma). Este evi- t că din punct de vedere strict metafizic ceea ce ne interesează irecădere este cauza formală (forma).

gura" concretă a lucrului compus din materie şi formă[7]. Este uşor de observat că forma aristoteliană, care, ca orice realitate suprasensibilă, nici nu se naşte, nici nu devine şi nici nu este divizibilă, seamănă destul de mult cu ideile, cu esenţele ideale, cu arhetipurile lui Platon. Desigur, există şi o deosebire însemnată între cei doi gânditori: cauzele originare ale lui Platon sunt separate, cel puţin iniţial, de lucruri, ale lui Aristotel însă nu.

Din punct de vedere logic, fiinţa identic distribuită în toate cele ce sunt, fiinţă la care se raporta originar Aristotel şi de care am vorbit mai sus, ar putea fi denumită cu termenul de concept suprageneric şi supracategorial, deoarece ea se ridică la un grad mai mare de „extensiune" decât acela al speciilor, genurilor şi genurilor supreme care sunt categoriile şi anume la universalitatea propriu-zisă (în nici un caz nu avem îndreptăţirea să facem din aceasta o metaforă, pentru simplul motiv că ea nu este o reprezentare „intuitivă", concretă, „sensibilă", ci o reprezentare intelectuală, suprasensibilă, abstractă); am putea, de asemenea, să o denumim cu termenul de principiu „supra-predicativ", întrucât ea nu este un predicat propriu-zis (care, pentru a se pune pe sine în „specificitatea" sa ca atare, trebuie să intre sau să poată intra în relaţie de comparaţie cu alte predicate şi să se diferenţieze sau să se poată diferenţia, deci, de ele), ci un fel de model sau arhetip al oricărui predicat „singular", prima structură expresivă abstractă în care se finalizează capacitatea înnăscută a omului de a afirma ceva despre

[7] Aristotel, *Metafizica,* 1033b.

va sau de a „a atribui". Din acelaşi punct de vedere, it forma-esenţă la care se referă Aristotel, cât şi ace- la care se raportează Platon par să câştige dreptul a primi denumirea de predicat. într-adevăr, media-? rin gândire şi limbaj, ele devin indicii simbolici, ca ie exprimăm astfel/ai unor proprietăţi care implică oducerea lucrurilor în clase distincte.

Fiinţa înţeleasă simultan ca esenţă şi ca formă poate primi, însă, o determinare suplimentară, o 'rminare care să augmenteze conţinutul conceptu- îi să-i confere acestuia o concretețe abstracționalâ îrioară? La această întrebare, Aristotel răspunde nativ. Forma-esenţă se poate configura, spune el, ai pentru că în raport cu materia pe care o mode- i, materie care se află în „potentă", ea se găseşte în JU, cu alte cuvinte, pe calea spre înfăptuire (în ca- z se realizează ca *energeia),* cale ce duce, finalmen- autoconstituirea sa plenară (împlinire care o fi- i definitiv în starea de entelehie)[8]. Procesul prin orma apare treptat în materia cu care este strâns ită nu trebuie imaginat ca o „naştere" şi ca o de- ? a unei forme anumite dintr-o formă deo- ; *eidos-ul* este nenăscut, etern, indivizibil şi, nându-se în materie din şi în interiorul ei, el nu ecât să-şi dezvăluie într-o succesiune temporală J e a lui, ci a substratului material inform, gene- ia lui atemporală şi permanenta lui identitate cu suşi[9]. Forma lucrurilor compuse care fac parte clasă sau alta reprezintă, aşadar, o esenţă ce se seazăpe sine - prin intermediul materiei -

---

1050a-b.
1033b.

până când ajunge să-şi descopere sieşi configuraţia sa completă dată ei din eternitate, punându-se, astfel, finalmente ca esenţă pe deplin actualizată. Gândul despre existenţa unei esenţe actuale nu îi este străin nici lui Platon, care, de fapt, îi este lui Aristotel un precursor în această direcţie, cel puţin până la un anumit punct. Dar Platon vedea, desigur, rezolvată în alţi termeni problema însăşi a actualizării esenţelor ideale, consecinţă directă a concepţiei sale conform căreia ele sunt, iniţial, separate de lucruri. Actualizarea se face prin aproape inefabilul proces de participare *(methexis),* în cadrul căruia arhetipurile emană blând de la sine propriile lor determinări, acceptând să se lase participate din imobilitatea şi eternitatea lor la întemeierea fiindurilor, iar fiindurile, în calitatea lor de fiinduri sensibile şi materiale, participa" la ideile arhetipale, întemeindu-şi, astfel, esenţa lor. Rezultatul îl constituie „coborârea" „ideilor" din transcendenţa lor în imanenţa lucrurilor şi punerea lor ca prezenţe fondatoare şi constante[10] ale unor „realităţi" care, altfel, prin „firea" lor „sensibilă", materială ar fi supuse în exclusivitate devenirii, schimbării. Entitatea ideală, „ideea", care era, în raport cu entitatea materială, doar o posibilitate, se transformă în acest fel într-o esenţă în act, într-o esenţă actuală. Desigur, esenţa actualizată nu e tocmai ideea în sine, ea (esenţa actualizată) găsindu-se la un nivel ontologic inferior[11] şi ea nici nu sustrage lucrurile (compuse) de la devenire şi nici nu le salvează de la dispariţia lor materială, dar ea este

aceea care le asigură, în aceste limite, o dăinuire prin forma internă pe care le-a dat-o.

Ce putem spune despre esența actuală dacă o supunem unei cercetări de natură logică? Ea face, desigur, obiectul unei predicații a gândirii şi sfârşeşte prin a deveni jin „atribut". Trecută prin filtrul gândirii, esența actuală primeşte caracterul unei afirmații* despre un subiect sau mai bine zis despre o totalitate de subiecți. Ea se transformă, cum spune Aristotel, exploatând unul din sensurile permisibile ale cuvântului „categorie" şi anume pe cel de afirmație despre ceva, într-o... categorie[12]. Dar predicatul (sau categoria) trimite întotdeauna la un „înşine" *(kath'hauto)* oarecum exterior gândirii, la un „în sine" care nu e creația gândirii, la „în şinele" lucrurilor grupate într-o clasă sau alta; el (sau ea) trimite, aşadar, la esența sau forma care unifică toate ființările unei specii sau toate speciile unui gen[13]. Predicatul care este rezultatul gândirii ce vizează în şinele generativ al unei totalități oarecare de fiinduri poate fi desemnat, tocmai pentru că este expresia intenționării spre un ceva în sine, drept un predicat ontologic. N-am putea decela, însă, caracterul ontologic al acestui predicat la un nivel şi nai profund al determinațiilor sale? N-am putea des-: operi existența unei corespondențe mai puțin vizibile inițial între predicatul înțeles ca parte componentă a udecății şi „în şinele" exterior la care judecata se ra->ortează? Platon ne sugerează cum să răspundem la

---

Aristotel, *Analitica secundă,* I, 4, 73a-b; I, 22, 82b-84b.

Ibidem.

Despre gândirea care gândeşte esența sau forma a se ve-? a şi Platon, *Parmenide,* 132b-e.

întrebarea de mai sus. Esența (forma) la care gândirea se referă i se prezintă acesteia - spune el - ca un ceva identic sieşi în permanență, ca „unul" coincident cu sine în eternitate[14]. Dar nu numai esența (forma) se reclamă în modul ei de a fi de la modul de a fi al identității. Gândul însuşi despre „unu" pare să urmeze exemplul „unu-lui" atunci când el se constituie ca unitate ideală de sens: în identitatea cu sine atemporală a enunțului logic despre esență (formă) nu se reproduce oare identitatea cu sine a unicității esenței (formei)[15]? Predicatul tipului de judecată luat în considerare în cele spuse anterior ar putea fi definit, aşadar, ca predicat ontologic nu numai pentru că el se raportează la „în şinele" esenței actuale a fiindurilor cuprinse într-o clasă sau alta, ci şi pentru că el ca atare se configurează ca un fel de „în sine" în care se obiectivează capacitatea autoconstructivă a gândirii şi prin care se exprimă propriul ei specific.

Cât priveşte esența separată de lucruri, acea esență posibilă, după formularea noastră, acea esență care are posibilitatea de a se transforma într-o esență actuală prin instalarea ei ca formă şi *ca* prezență constantă în interiorul lucrurilor, aceasta poate fi supusă şi ea unei interpretări de natură logică. Esența posibilă nu este un simplu „în sine", ea este un „în sine" pentru gândire şi limbaj, ea este un „în sine" care „apare" pentru gândire şi limbaj şi numai prin intermediul lor. „în şinele" ființial al esenței posibile este proiectat în universul gândirii şi al limbajului şi am putea spune chiar că face corp comun cu sintagma esență posibilă.

---

[14] Platon, *Parmenide,* 132b-e.
[15] *Ibidem;* v., de asemenea, *Phaidros,* 247c.

Ţinând seama de faptul că această sintagmă poate fi integrată într-un enunţ logic de tipul judecăţii pentru a juca rolul unui predicat pe lângă un subiect, îi putem acorda denumirea de predicat posibil. în plus, întrucât cuvântul posibil din sintagma predicat posibil se referă la posibilitatea actualizării „în sinelui" fiinţial al lucrurilor, pe de o parte, iar pe de altă parte la posibilitatea autoconstituirii predicatului ca un fel de „în sine", ca o formaţiune logică dispunând de propriile ei reguli de funcţionare, putem conveni să vorbim nu doar de un predicat posibil, ci şi de un predicat *ontologic* posibil.

înţelegerea de către Aristotel a actului în sensul mei determinaţii suplimentare care poate fi conferită ■senţei (formei) ce intră în compoziţia lucrurilor nu puizează, însă, speculaţia sa din jurul conceptului minţit. Aristotel depăşeşte la un moment dat ideea senţei actuale (a formei actuale) pentru a recupera leea fiinţei supragenerice şi supracategoriale, dar jnând de data aceasta în locul fiinţei înţelese ca simă prezenţă a lui „a fi" în lucruri fiinţa ca act. O re-•ângere a extensiunii conceptului pare să aibă, to-şi, loc, întrucât, după unele aserţiuni, ideea fiinţei ca : exclude ideea fiinţei ca potentă, idee - aceasta din nă - pe care ideea fiinţei ca starea însăşi de prezen-3 lui „a fi" o includea[16]. După alte consideraţii, o el de diminuare a extensiunii conceptului pare, t, să nu se producă, potenţa fiind înţeleasă ca ur-•ea oarecum firească a actului şi ca un principiu de alizare care ajunge să se manifeste el însuşi ca un

---

stotel, *Metafizica,* 1026b.

act propriu-zis. Ființa ca act, ca săvârşire, ca înfăptuire îşi limitează la un moment dat amplitudinea auto-obiectivării sale exemplare pentru a se transfera şi a se concentra într-un ceva „posterior", într-un „embrion" de actualizare, într-un principiu creator de actualizare[17]. Dar, la rândul lui, acest posterior începe să joace, în raport cu actul desăvârşit, rolul unui anterior care îl face pe acesta din urmă posibil. însă anteriorul sau principiul respectiv nu este o simplă potentă, el fiind, de fapt, o „potența activă", adică o potentă care se proiectează în act folosindu-şi propriile sale resurse de actualizare. Am putea spune chiar că potența este un început de act prin intermediul căruia ființa se „mişcă" din sine însăşi spre atingerea scopului pe care şi 1-a dat ea însăşi şi anume realizarea ei ca ființă deplină, ca ființă înfăptuită plenar prin înfăptuirea de sine. Această autoconstituire completă a ființei nu reprezintă, totuşi, o „devenire" în sensul propriu-zis al cuvântului, căci ființa nu a fost niciodată esențialmente altceva decât ceea ce era înainte de a porni să se împlinească şi a se împlini finalmente." ea s-a înălțat din sine printr-un impuls intern spre țelul vizat, „aruncându-se" oarecum ca un resort înainte şi desăvârşind în act sau ca act ceea ce era deja prezent ca început de act în ființarea sau „fiirea" ei însăşi.

Dincolo, însă, de speculațiile care se pot face în jurul modului cum înțelege Aristotel să ierarhizeze diferitele forme de „înfăptuire" ale ființei, un lucru este cert: ființa adevărată, autentică, plenară este pentru el ființa în act.

---

[17] *Ibidem,* 1049b.

Ideea fiinţei ca act va fi preluată de Thoma de Aquino, de thomişti şi neothomişti şi va constitui teza lor ontologică fundamentală. Dar chiar înaintea lor, pozitivarea superlativă a fiinţei ca act îşi găseşte un ecou în modul în care unii gânditori tratează termenul de existenţă *(exsistentia).* în secolul IV d.H., un Marius Victorinus sau un Candidus pun semnul de egalitate între existenţă şi fiinţa concepută ca realitate manifestă, ca afectivitate şi înţeleg, totodată, să desemneze prin ea „a fi/S-ul ca atare, aflat dincolo de orice conţinut calificativ[18].

La aceşti gânditori şi, în special, la Marius Victorinus, întâlnim primele elemente configuratoare ale disocierii dintre existenţă şi esenţă (formă), disociere care va juca un rol deosebit de însemnat în istoria gândirii filosofice. Existenţa este echivalată ca faptul le a fi *(esse)* lipsit de orice determinare, cu faptul de a i lipsit de orice „formă"[19], cu purul act de a fi, cu fiin-*i* pură. Existenţei astfel înţelese îi este opusă fiinţa recis determinată, fiinţa genurilor şi a speciilor sau, itr-o altă formulare, forma lor suprasensibilă[20]. Ten-

---

Candidus, *De Gen. Div. 2;* Marius Victorinus, *Adv. Ar.* 1 30, 21-ed. P. Henry - P. Hadot. /farius Victorinus, *Adv. Ar.* IV 19,10-21. *bidem,* IV19, 6-9.

Relaţia existenţă-formă presupune, însă, relaţia existenţă-iect (=substanţă), relaţia existentă-individ cu o formă precis ;rminată. Relaţia *esse-subiectum* ***(-substantia)*** reprezintă tradua în iimba latină a ceea ce în limbajul specific filosofiei eline e ?scut sub denumirea de relaţia *to einai-to on* (Marius 3rinus, *Adv. Ar.* IV19,4). După Pierre Hadot, distincţia dintre ***tai*** şi *to on* ar apare pentru prima dată într-un „comentariu" ra unui fragment din dialogul platonician *Parmenide,* coariu considerat de regulă ca fiind anonim, dar care ar putea

dinţa lui Marius Victorinus şi a lui Candidus este aceea de a identifica finalmente existenţa cu fiinţa primă, cu Dumnezeu şi de-a o proiecta, sub influenţa ideilor platoniciene şi neoplatoniciene, în universul indeterminării absolute[21]. Urmarea este anularea oricărui posibil raport de egalitate între cele două categorii de concepte, căci în timp ce existenţa implică acum ideea de nedeterminare sustrasă oricărei încercări de condiţionare şi de limitare, esenţa o presupune pe aceea de determinare, ba chiar pe aceea de determinare exactă. Un astfel de raport părea, totuşi, să se prefigureze cel puţin în afirmaţia lui Marius Victorinus potrivit căreia existenţa şi esenţa (forma) sunt două „moduri" de a fi[22], căci a spune despre ele că sunt două „moduri" de... înseamnă a le racorda pe ambele la ideea de determinare, chiar dacă în cazul „existenţei" este vorba de o determinare ceva mai vagă...

Diferenţierea dintre existentă şi esenţă în ca-drul clasei înseşi a determinărilor este făcută, însă,

fi atribuit, totuşi, lui Porfir. Este posibil ca textul să fi fost redactat la sfârşitul secolului al III-lea d.H. şi ca ideile sale să-1 fi atras şi inspirat pe Marius Victorinus (cf. Pierre Hadot, *La distinction de Vetre et de l'etant dans le De hebdomadibus de Boece,* în *Mise. Mediaev.* hsg. P. Wilpert, Bând 2,1963, p.149). [21] De precizat că aceeaşi tendinţă poate fi întâlnită şi la Porfir (v. comentariul său la *Oracolele chaldaice),* gânditor de care am amintit în nota precedentă. Prezenţa unei astfel de echivalenţe ne face să ne îndoim de afirmaţia unor cercetători după care primele elemente ale ideii de diferenţă ontologică (adică de distincţie între fiinţa în general şi fiinduri) s-ar găsi în filosofia lui Porfir şi să concluzionăm că formularea pe deplin adecvată a ideii respective îi aparţine, totuşi, lui Heidegger. [22] Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IV 19, 6-9.

într-o manieră explicită în scrierile lui Boethius. Observațiile lui Boethius au în vedere „compuşii". Fiindurile sau ființele compuse ar avea drept elemente constitutive de bază! existența şi esența, faptul de a fi *(esse)* şi „forma a ceea ce este" *(essendi forma).* întemeierea fiecărui fiind sau lucru ar coincide cu întemeierea ambelor sale părți componente; faptul său propriu de a fi (actual) ar fi dobândit prin participarea la faptul de a fi (actual) în general, iar forma sa internă ar fi obținută prin participarea capacității sale de a primi o formă la forma suprasensibilă a speciei pe care el tinde să şi-o asume. Cum putem judeca, însă, contribuția existenței şi a esenței (a formei) la constituirea **fiindului** compus ca atare, a lui „ceea ce este" *(id quoâ est):* este contribuția aceasta împărțită în mod egal între ele? Sugestia lui Boethius pare să fie aceea că forma este mai importantă decât existența *(esse):* „a fi"-ul lui „ceea ce este", spune el, n-ar începe să fie efectiv „a fi" decât din momentul în care forma „acceptată" a fiindului ar începe ea însăşi să funcționeze[23].

Problema raportului dintre esența şi existența „compuşilor" este reluată de filosofii arabi Al Farabi şi Avicenna. Dar aceasta este discutată prin referința explicită la Dumnezeu şi rezolvată, în ultimă analiză, în funcție de modul cum este concepută ființa supremă, ființa care creează entitățile compuse. Presupoziția de la care pleacă Al Farabi este aceea că, dacă în ființa lui Dumnezeu esența nu este distinctă de existență, în ființele „naturale", în schimb, cea dintâi este distinctă ie cealaltă. Ființele „naturale" sunt ființe create; ele ar

[1] Boethius, *De hebdomadibus,* P. L, voi. 64, coli. 1311c-d.

putea să fie sau să nu fie; ele sunt ființe „contingente". Dar dacă sunt fiinduri de acest gen, înseamnă că existența lor nu este inclusă în esența lor, că ea nu reprezintă un element constitutiv al esenței lor. Ea nu le poate parveni decât de la o cauză necauzată, de la o ființă a cărei esență implică în mod necesar existența (ea nefiind cauzată de ceva exterior ei însăşi), de la o ființă necesară. însă ceea ce nu constituie o „trăsătură" în sine a ființelor „naturale", ceea ce le vine din afară, ceea ce le este transmis de o ființă transcendentă nu poate fi decât un accident[24]. Avicenna împărtăşeşte ideile lui Al Farabi. Ființele „naturale", fiindurile finite sunt şi în concepția lui Avicenna ființe contingente sau „posibile", în timp ce ființa primă sau Primul este o ființă necesară sau, cum se exprimă el, pentru a sublinia caracterul intrinsec necesar al faptului de a fi al lui Dumnezeu, este *Necesitatea de a fi.* Cât priveşte existența „posibilelor", întrucât aceasta le parvine tuturor acestor ființe din exterior, adică de la Dumnezeu, ar trebui să spunem - este de părere Avicenna - că ea este ceva care nu aparține prin definiție esenței lor şi să ne limităm la a considera că ea nu reprezintă pentru ele decât un „accident", idee pe care o întâlnim, desigur, mai întâi la Al Farabi.

Aşa cum am arătat deja, primele elemente ale unei gândiri filosofice care, luând în discuție raportul ce se poate stabili între principalele componente ale fiindurilor „naturale", se străduieşte să instituie primatul esenței asupra existenței, sunt decelabile în scri-

[24] *Al Farabi's philosophische Abhandlungen,* iibersetzt von Dr. Fr. Dieterici, Leiden, 1892: *Die Petschafte der Weisheitslehre,* §1, pp. 108-109.

erile lui Boethius: însă formulări absolut limpezi în această privință nu întâlnim decât în operele lui Al Farabi şi Avicenna. Ele vor sta la baza formulărilor la fel de clare ale lui Duns Scot şi ale scotiştilor care, transformând înțelegerea existenței ca accident al esenței în înțelegerea ei ca mod de a fi al celei din urmă, ajung şi ei să subordoneze existența esenței.

Concepția specifică esențialismului filosofic ridică instantaneu următoarea întrebare: cum se acomodează ideea primatului esenței asupra existenței la nivelul ființelor „naturale" cu ideea că în Dumnezeu -cauza supremă a tot ceea ce ființează - existența nu este distinctă de esență, că ea coincide cu aceasta din urmă? N-ar fi oare mai potrivit să se afirme că esența îşi păstrează întâietatea chiar şi atunci când ea face parte din ființa însăşi a lui Dumnezeu? Adevărul este că, oricât de straniu ar părea la prima vedere, unele judecăți şi raționamente ale reprezentanților esențialismului se îndreaptă în această direcție interpretativă. Atunci când Avicenna, de exemplu, afirmă că Dumnezeu posedă existența în virtutea esenței sale, este evident că el face o minimă distincție între esență şi existență şi că o pune pe cea dintâi cu un pas înaintea celei de a doua. Fără îndoială, esența divină nu este absolut echivalentă, pentru Avicenna, cu esența ființelor „naturale". Ea nu este o esență finită, o formă precis delimitată, un „ce" definibil în sensul clasic al :uvântului; ea este o esență infinită, o colecție infinită Ie determinări, ceva care cumulează un număr nefârşit de „proprietăți". Dar această esență „supremă" e reclamă şi ea de la principiul suveran al ființării de-? rminate; ea este cauza care generează în sine însăşi

seria infinită a determinărilor şi, mai mult chiar, cauza care face una cu această serie. Din această colecţie de proprietăţi cea mai importantă se degajează a fi existenţa (fiinţa în act). într-adevăr, cum s-ar putea concepe, se întreabă Avicenna, ca o cauză primă, cauza necauzată a tot ceea ce este, să nu existe în virtutea propriei sale necesităţi? Ceea ce la Avicenna se găseşte, într-o anumită măsură, doar la nivelul implicitului ideatic, este exprimat, în schimb, de Duns Scot într-o manieră pe deplin explicită. Duns Scot afirmă cu toată claritatea: existenţa divinităţii este doar o modalitate a esenţei sale, ea este o determinare care aparţine acestei esenţe în mod direct, ea este acea calificare nemijlocită a esenţei sale care îi convine acesteia în mod „desăvârşit"[25].

Esenţialismul acceptă, aşadar, în ultimă analiză, ideea primatului esenţei asupra existenţei chiar atunci când termenul de raportare este fiinţa însăşi a lui Dumnezeu. Dacă, însă, esenţa este aceea care determină existenţa în fiinţa însăşi a lui Dumnezeu, este imposibil ca acest tip de relaţie să nu se regăsească în fiinţa însăşi a fiinţelor create de Dumnezeu. Argumentul amintit nu este singurul argument utilizat pentru a se susţine predominanţa esenţei în lumea fiindurilor „naturale". Punându-se semnul de egalitate între esenţă şi tiparul ideal al speciei şi luându-se în considerare esenţa astfel înţeleasă, „superioritatea" sa faţă de existenţă este explicată prin circumstanţa că înainte de a fi actualizată prin diseminarea sa într-o multiplicitate de indivizi, ea a fost configurată, în cali-

[25] Duns Scot, *Opus Oxoniense,* lib. I, d. 2, q.l şi 2, sect. 1, n. 4.

tate de posibil, de şi în intelectul divin şi a făcut obiectul comprehensiunii sale. Dar chiar actualizată şi „coborâtă" în intimitatea materiei, esenţa îşi păstrează preeminenţa: ea se transformă acum în „principiul prim" al tuturor „acţiunilor şi proprietăţilor" lucrului[26] şi, deci, în sursa constitutivă a unei „existenţe" care apare ulterior existenţei intrinseci a principiului formativ al lucrului şi se diferenţiază într-o anumită măsură de ea.

Direcţiei esenţialiste de gândire i se opune o linie interpretativă care afirmă că, dimpotrivă, esenţa este aceea care trebuie subordonată existenţei. Această direcţie este ilustrată în mod exemplar de Thoma de Aquino şi de urmaşii săi. Thoma de Aquino pleacă şi el de la ideea că deosebirea cea mai însemnată dintre fiinţa care creează şi „creaturile" sale rezultă din faptul că în timp ce în Dumnezeu existenţa *(esse)* nu este distinctă de esenţă *(essentia),* în fiind urile create prima este distinctă de secunda. Fără îndoială, ne putem întreba şi în legătură cu Dumnezeu, aşa cum ne întrebăm în legătură şi cu celelalte „fiinţe", în ce anume constă „ce"-ul, natura sau esenţa fiinţării. Dar în acest caz, răspunsul nu poate fi decât următorul: esenţa este identică cu existenţa, ea se confundă cu actul de a fi, ea este unul şi acelaşi lucru cu existarea. Despre Dumnezeu trebuie să spunem că El este în întregime existenţă sau existare[27]. Acesta este, aşadar, punctul de plecare al concepţiei lui Thoma de Aquino. Dar pe parcurs, poziţia lui devine mai suplă, mai nuanţată.

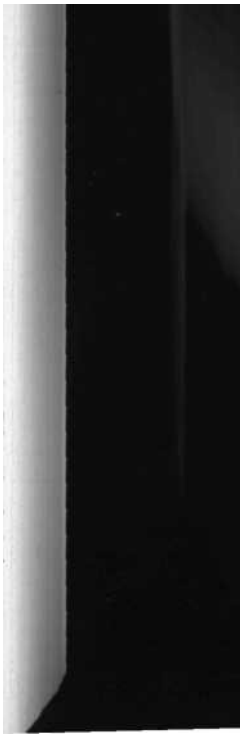
---

[26] Pentru o astfel de definire a „esenţei" lucrului, a se vedea Suarez, *Metaphysicae Disputationes,* t. I, disp. 2, sect. 4, §5.

[27] Thoma de Aquino, *Summa Theologiae,* I, Qu. III, Art. 4.

Desigur, Dumnezeu continuă să coincidă, în concepția lui, cu actul pur al ființării dat sieşi din eternitate, dar acest act este interpretat ca având capacitatea de a se multiplica şi de a face să emane din sine însuşi, între altele, acea energie cognitivă şi autocognitivă care este intelectul ființei divine. Intelectul „suprem" decurge din actul de a fi necondiționat al lui Dumnezeu ca un fel de concomitent al acestuia şi se pune ca un fel de modalitate intrinsecă a lui. El îndeplineşte rolul unei ieterminații de maximă importanță a ființei divine, a iei determinații esențializatoare a acesteia şi se poate chiar spune că el se confundă cu esența ei[28]. însă trebuie precizat încă o dată acest lucru: esența divinității nu este radical distinctă de existența ei; ea nu e decât o „prelungire" a existenței sale, un mod de a fi al ființei sale în act, ea este inclusă în această ființă şi, din această *cauză,* se poate afirma, în ultimă instanță, că la acest nivel esența este identică cu existența.

Esența promovează, însă, în universul divin şi pe altă cale şi anume ca o consecință a activității intelectului. Această esență în general a ființei divine, cum ar putea fi numit intelectul ei, creează din eternitate infinitatea esențelor precis delimitate care sunt formele sau prototipurile ideale ale tuturor lucrurilor „naturale" şi le face să subziste în ea în permanență[29]. întrucât „ideile" sunt secretate de un intelect care nu e decât o modalitate de a fi a existenței lui Dumnezeu, putem considera că şi ele sunt afectate de ființa în act a ființei divine şi că se constituie în obiecte actuale pe care acest intelect le contemplă, ca să spunem aşa, fără



[28] *Ibidem,* I, Qu. XIV, Art. 5.
[29] *Ibidem,* I, Qu. XV, Art. 1 şi Art. 2.

nici un moment de întrerupere. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, dacă le comparăm cu ceea ce ele devin prin transferul lor în materiile care sunt gata să le primească, este evident că aceste idei nu depăşesc condiţia esenţelor posibile. Din momentul în care încep să funcţioneze ca elemente ale compuşilor, se pune, însă, întrebarea: ce anume deţine acum prioritatea - existenţa sau esenţa lor? O deţine, desigur, existenţa: actualizarea progresivă a planului dinainte stabilit de configurare a fiindurilor lumii şi nu planul ca atare, care limitat la sine însuşi nu e mai mult decât un dat potenţial, este aceea care conduce la întemeierea efectivă a fiinţei lor. „Participarea" la *esse* a creaturilor este, aşadar, mai importantă decât „participarea" lor la *essentia.*

în decursul timpului au fost înregistrate mai multe tentative de reabilitare şi resemnificare ale existenţei. Să ne gândim, de exemplu, la tentativele întreprinse de Kierkegaard şi Nietzsche. Dar poate că cea mai interesantă şi mai articulată dintre ele rămâne încercarea existenţialismului ateu. „Existenţa precede esenţa", spune Sartre într-o formulare care se raportează în primul rând la fiinţa umană[30]. Această aserţiune trebuie, însă, explicitată, pentru că altfel ea ar putea conduce la unele interpretări inadecvate. Ar fi posibil, astfel, să se creadă că esenţa de care vorbeşte Sartre este una şi aceeaşi cu esenţa la care se refereau filosofii mai vechi. Dar Sartre nu îi atribuie termenului de esenţă sensul de tipar ideal, de model generativ al tuturor indivizilor care fac parte din clasa om sau din

---

30 Vezi, în special, J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* Paris, Les fiditions Nagel, 1970.

oricare altă specie. A susţine prezenţa reală a unei astfel de paradigme, indiferent de faptul că o localizăm în mintea lui Dumnezeu, o situăm într-o anumită regiune a universului sau o punem să preceadă seria fără de sfârşit a naşterilor individuale, este, după Sartre, o procedură iraţională şi lipsită de orice argument consistent Aceasta nu înseamnă, desigur, că ar urma să renunţăm la întrebuinţarea cuvântului esenţă şi că ar trebui să excludem posibilitatea stabilirii vreunei relaţii între esenţă şi existenţă. Se impune, însă, modificarea perspectivei din care abordăm acest subiect. Prin esenţă ar trebui să înţelegem legea care guvernează „succesiunea apariţiilor" unui „existând", „legătura" dintre ele, „raţiunea seriei" care le include[31]. Ea este, aşadar, o unitate sistematică de gândire, un concept. în comparaţie cu esenţa, existenţa reprezintă suma diverselor actelor manifeste care se dezvoltă prin excelenţă la nivelul preconceptualului şi al predefinibilului. Ea este un preconcept. Aplicând această atitudine de principiu la analiza problematicii umane, Sartre ajunge să afirme că înainte de a fi definibilă printr-un concept şi a se raporta la el, că înainte de „a se concepe", fiinţa umană fiinţează în act şi se construieşte pe sine ca o succesiune de manifestări sau de „fenomenalizări"[32]. Polemizând cu filosofii de inspiraţie creştină, el contestă ideea acestora că omul ar fi fost creat de Dumnezeu în conformitate cu tiparul

---

[31] J-P. Sartre, *L'etre et le neant,* Paris, Editions Gallimard, 1943, p. .12.

[32] J--P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* ed. cit., PP- 23-24.

ideal al speciei conținut în mintea lui. Nu putem aduce - susține Sartre - nici o dovadă plauzibilă în acest sens. Este adevărat că omul nu s-a creat pe sine însuşi, el fiind „abandonat" în lume (într-un mod, de altfel, am adăuga noi, absolut misterios), însă o dată „abandonat", omul este condamnat să fie liber, este condamnat să se construiască pe sine într-o deplină libertate. Dar această autoconfigurare are loc inițial la nivelul actelor prereflexive, ea primind doar ulterior caracterul unei autostructurări conceptuale şi teoretice.

Aristotel şi filosofii care se înscriu pe linia sa de gândire par, aşadar, să acorde prevalentă nu ființei înțelese ca simpla prezență a lui „a fi" în lucruri, ci ființei ca act, Totuşi, nici Aristotel şi nici urmaşii lui sau cel puțin o parte dintre ei nu se mulțumesc să răspundă la întrebarea „ce este ființa?" sau la întrebarea „ce este ființa ființei?" prin afirmația că aceasta ar fi echivalentă cu actul. Se poate constata că, de fapt, Aristotel pozitivează mai degrabă esența actuală decât actul sau, mai exact, că el pozitivează mai degrabă esența actuală implicată într-un raport permanent cu materia decât actul, că el pozitivează mai degrabă forma decât actul propriu-zis. Acest punct de vedere îl regăsim, cum aminteam deja, şi la unii dintre continuatorii săi. Dar Aristotel nu se opreşte aici cu reflecțiile sale. In conformitate cu modul său specific de a proceda, care constă în a adăuga noi şi noi determinații în încercarea de a indica prin ce anume se caracterizează ființa autentică, plenară, desăvârşită, el ajunge să susțină la un moment dat că ființa aceasta nu poate fi redusă la statutul esenței actuale sau al formei. Esența actuală (forma) s-ar dovedi a fi, atunci când o

raportăm la materia în care ea este implementată, precum şi la „accidentele" al căror principiu cauzal este această materie, nu o simplă esenţă actuală (nu o simplă formă), ci o esenţă actuală (o formă) necesară şi permanentă. Ea coincide cu „identicul" ideal al speciei şi, prin intermediul lui, cu „identicul" ideal al genului, dar cu un „identic" suprasensibil localizat întotdeauna într-un individual. Ea este, am zice noi, o substanţă. Limbajul filosofic al lui Aristotel dispune de un cuvânt al cărui sens este echivalent cu sensul cuvântului substanţă din limba română sau cu cel al cuvântului *substantia* din limba latină. Acesta este cuvântul *to hypokeimenon.* Aristotel îl foloseşte chiar în sensul pe care l-am conferit noi mai sus termenului substanţă sau corespondentului său *substantia* din limba latină, dar într-un context, totuşi, insuficient de clar[33]. în plus, Aristotel îi atribuie cuvântului *to hypokeimenon* alte trei accepţiuni. Acestea sunt: accepţiunea de predicat noţional[34], aceea de substrat sensibil[35] şi, în sfârşit, aceea de compus alcătuit din formă şi materie[36]. Sensului „tehnic" al cuvântului substanţă din limba română sau al termenului *substantia* din limba latină i se potrivesc mai curând sensurile cu care Aristotel învesteşte două din creaţiile sale lingvistico-filosofice şi anume expresiile *ta ti eşti* şi *to ti en einai.* în traducere românească acestea ar însemna „ceea ce este" şi, respectiv, „ceea ce era a fi" sau „ceea ce era să fie", dar ele au fost traduse la noi, de regulă, prin termenul

---

[33] Aristotel, *Metafizica,* 1042a.
[34] *Ibidem,* 1028b-1029a.
[35] *Ibidem,* 1029a şi 1042a.
[36] *Ibidem,* 1042a.

esență. Aceste expresii au fost traduse şi în alte limbi (dar, desigur, nu întotdeauna) printr-un cuvânt care nu e decât strictul corespondent semantic al cuvântului prin care au fost traduse în limba română. în ceea ce ne priveşte, noi am opta pentru folosirea în limba română a cuvântului substanță, deşi n-am avea nimic nici împotriva traducerii cuvânt cu cuvânt ia~expresiilor respective; am înclina spre această *alegere* din două motive: 1) o buna parte din traducerile mai noi (în special din alte limbi) întrebuințează cuvântul esență ca echivalent pentru cuvântul *ousia* şi 2) celor două sintagme li se poate atribui sensul de substanță. Dar cum înțelege Aristotel să explice „ceea ce este" lucrul ca atare sau „ceea ce era (el) a fi", „ceea ce era (el) să fie"? „Ceea ce este" un lucru ca atare echivalează cu ceea ce un lucru este în sine însuşi dincolo de orice accident, echivalează, aşadar, cu subzistența esenței sale ori cu esența sa „formală" necesară şi permanentă dată ca ființând în act, iar „ceea ce era a fi" lucrul ca atare, „ceea ce era (el) să fie" nu constituie ceva principial diferit de cele afirmate mai sus, numai că în cazul acesta ceea ce face ca un lucru să fie el însuşi, adică „a fi"-ul său actual este raportat la trecut ca la originea sa, dar la un trecut care era el însuşi un trecut actual şi care, în plus, se actualizează clipă de clipă, întemeind lucrul în permanența lui[37]. „Ceea ce este" sau „ceea ce era a fi" lucrul în imanența sa reprezintă, aşadar, esența (forma) lui în act neafectată de nici un accident, reprezintă substanța ori substratul lui.

---

[37] *Ibidem,* 1029b şi 1030a.

Dar concepția lui Aristotel poate fi formulată şi în felul următor: în orice individual se disemnează forma „ideală" a speciei căreia acesta îi aparține şi, de asemenea, forma „ideală" a genului căruia îi sunt subordonate speciile, iar aceste forme actuale reprezintă substanța ori substratul lui. în plus, crede Aristotel, acest „în sine" al lucrului poate fi statuat şi din punct de vedere logic şi atunci el se transformă într-un „în sine" caracterizabil în primul rând din perspectiva gândirii sau, altfel spus, el se transformă într-un predicat de înaltă generalitate care numeşte comunul ideal al indivizilor, speciilor şi genurilor[38].

O concepție asemănătoare asupra substanței o vom întâlni, în pofida aparențelor, şi la Descartes, căci pentru el substanța este acel ceva ale cărui proprietăți ori calități principale se prezintă atât ca nişte date fundamentale ce-i aparțin în mod originar şi îl întemeiază ca atare, cât şi ca nişte elemente despre care avem o cunoaştere reală, de unde şi posibilitatea de a afirma despre acel ceva că el reprezintă o mare totalitate predicativ-ontologică[39].

Ideea ființei ca esență actuală (ca formă actuală) neafectată de nici un fel de accident are, însă, o prea mare extensiune, de unde şi dificultățile pe care

---

[38] Despre atributele sau predicatele „în sine" a se vedea, între alte le, *Analitica secundă,* I, 4, 73a-73b.

[39] Cf., în acest sens, între altele, *Principiile filosofiei,* I, 53, şi *Obiecțiile împotriva Meditațiilor cu Răspunsurile autorului, Răspunsurile autorului la a patra serie de obiecții.*

le întâmpinăm în efortul nostru de a avea despre această ființă o cunoaştere certă. Metafizicienii s-au gândit atunci să reducă ceva din acest specific extensional al ființei şi, în plus, să o „interiorizeze". Descartes este primul dintre ei care finalizează în mod desăvârşit această intenție (pornind, ftotuşi, aşa cum se pare, de la unele sugestii conținute în scrierile Sfântului Augustin). El s-a întrebat dacă omul nu poate descoperi o „ființă" mai certă şi mai precis determinată decât îndoielnica lume exterioară şi decât amăgitorul lui corp cu simțurile sale atât de labile. Răspunsul său a fost pozitiv: se poate vorbi de o astfel de ființă, de o astfel de substanță şi aceasta este eul nostru, este subiectivitatea noastră, este subiectul care se ştie pe sine. în calitatea lui de ființă care se ştie pe sine, eul este o ființă care îşi dă propriul temei de existență şi se autoconstituie ca atare. Dar activitatea eului nu se rezumă doar la aceea că el se pune pe sine însuşi; eul ajunge să pună lumea şi, într-un anumit sens, chiar şi pe Dumnezeu: lumea e identificată, astfel, cu totalitatea ideilor despre lucrurile corporale ce-şi au sursa în puterea lui de cugetare, iar Dumnezeu e interiorizat până la a deveni ideea (e drept, „înnăscută") a unei substanțe infinite şi desăvârşite[40].

în concepția lui Descartes, eul este o ființă cugetătoare, este o substanță gânditoare, este o ființă (o substanță) care gândeşte despre sine că există, este o ființă (o substanță) care gândeşte despre sine că există ca ființă (ca substanță) gânditoare. Cum ar putea fi calificat oare acest act de cunoaştere prin care eul se

---

[1] Descartes, *Meditații, A treia meditație.*

instituie pe sine însuşi? Ca o intuiție intelectuală, ca o autointuiție intelectuală? Din unele afirmații ale lui Descartes rezultă că, într-adevăr, actul amintit ar trebui înțeles în modul acesta: ca o „percepere" intelectuală directă, limpede şi distinctă, dată, dincolo de orice explicație, în şi „prin lumina minții". Dar din alte reflecții rezultă că ar trebui să-l echivalăm mai degrabă cu un act judicativ; or, judecata este, totuşi, altceva decât intuiția[41]. Autocunoaşterea eului s-ar concentra, pentru început cel puțin, în următoarea afirmație pe care acesta o face cu privire la sine: „eu sunt" („eu exist"). Dar enunțul respectiv este - aşa cum subliniază Descartes - opera gândirii[42]. Gândirea, gândirea mea este aceea care mă determină să spun: „eu sunt". Ea este aceea care conştientizează faptul că „eu exist". Nu este cumva atunci judecata *eu sunt (eu exist)* doar o formă abreviată a judecății *eu ştiu că eu sunt (că eu exist)?* Spre un răspuns afirmativ ne conduce măcar o parte din formulările lui Descartes. într-un astfel de răspuns este implicată, însă, convingerea că gândirea reprezintă principala însuşire a subiectului uman. Acesta şi este, la dreptul vorbind, adevărul: Descartes ajunge până la urmă să acorde un rol proeminent gândirii şi să susțină că eul este, în esența lui, „un lucru cugetător"[43]. Acest moment consemnează o schimbare de atitudine şi un transfer de la concepția potrivit căreia actul autocognitiv al eului se reduce la afirmația că *eu sunt (eu exist)* la concepția conform căreia actul respectiv se finalizează în afirmația că *eu*

[41] Descartes, *Principiile filosofici,* I, 45.
[42] Descartes, *Meditații, A doua meditație.*
[43] *Ibidem.*

sunt un lucru cugetător. Şirul reflecţiilor lui Descartes nu se opreşte, însă, aici. El încearcă să introducă în raporturi de „cooperare" aceste judecăţi, să realizeze conexiunea lor. Pentru a scoate şi mai bine în evidenţă sensul demersurilor lui Descartes, putem reformula ambele judecăţi; prin dezvoltare şi explicitare, prima judecată va lua forma *eu sunt un eu existenţial,* iar prin înlocuirea unora din termenii celei de-a doua judecăţi cu termeni sinonimi, aceasta va primi forma *eu sunt un eu gânditor.* Descartes crede că între predicatele celor două judecăţi se poate găsi un element de legătura, dacă nu chiar de identitate. Astfel, eul gânditor n-ar fi un simplu eu gânditor, ci un eu gânditor care există şi, invers, eul existenţial n-ar fi un simplu eu existenţial, ci un eu existenţial care gândeşte. Ideea lui Descartes este aceea că eul implică prin însuşi actul instituirii sale ca gândire „a fi"-ul existenţei şi că, la rândul ei, „fiinţa" eului implică, prin chiar actul constituirii sale, conştiinţa de sine ca o conştiinţă realizată la nivelul gândului. între *cogito* şi *suni* s-ar stabili, de fapt, o coincidenţă, deoarece *cogito-ul* ar fi întotdeauna şi un *suni,* iar *sum-ul* ar fi întotdeauna şi un *cogito.*

Enunţul judicativ în şi prin care se finalizează autocunoaşterea eului are, prin urmare, forma *eu sunt un eu cogitativo-existenţial.* Care este, aşadar, concepţia lui Descartes asupra eului? în concepţia sa eul este fiinţarea care afirmă despre sine însăşi că fiinţează ca gândire care gândeşte despre sine că fiinţează. Eul este fiinţarea care se ia pe sine drept element de predicaţie şi se întemeiază ca atare în actul prin care conştiinţa ajunge să se autocunoască. Actul său de fondare (ca să spunem aşa, ontologică) este un act predicativ, un

act predicativ primar, adică un act în care predicatul coincide cu subiectul, un act în care predicatul reduplică subiectul şi îl face pe acesta din urmă să-şi fie evident lui însuşi. Eul este, aşadar, raportare a subiectului la sine însuşi, este relație autopredicativă.

Un principiu suprasensibil este, de asemenea, eul gânditor de care vorbeşte Kant. Eul gânditor este subiectul care îşi determină propria existență *(Dasein)* prin afirmația că faptul său fundamental de a fi se reduce la activitatea specificată prin *eu gândesc (Ich denke)*[4]*. Acest act de autoconştientizare a eului, care îi asigură acestuia din urmă identitatea, primeşte denumirea de apercepție. Apercepția este considerată a fi „pură", întrucât ea nu conține nimic „empiric", nimic „sensibil", este considerată a fi „originară", întrucât ea nu este precedată de nici o altă reprezentare care să o condiționeze şi, în fine, ea este considerată a fi „transcendentală", întrucât ea constituie factorul care face posibilă cunoaşterea a priori ca atare[45]. Apercepția ar fi acea reprezentare primordială de natură suprasensibilă care însoțeşte toate celelalte reprezentări ale mele şi care le intermediază acestora sinteza transcendentală prin aceea că le raportează la ea ca la principiul lor unificator. Această conştientizare de sine este o judecată şi este o judecată pentru că afirmația eului că el este un eu care gândeşte echivalează cu si-

---

[44] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* trad. de Nicolae Bagdasar Şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1966, p. 152; *d.* şi Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Erster Bând, Berlin, Deutsche Bibliothek Verlagsgesellschaft m.b.H., p. 141.

[45] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. rom. cit., p. 128.

tuarea lui în relaţie predicativă cu sine însuşi şi cu autocaracterizarea lui ca energie gânditoare[46].

Care este, însă, raportul dintre subiectivitatea transcendentală şi lucrul în sine? La prima vedere s-ar părea că nici nu se poate vorbi de existenţa unui asemenea raport. *Noumen-ul* nu este pentru Kant un „obiect" inteligibil, ci doar un concept problematic, care, pe de o parte, marchează limitele sensibilităţii în procesul de cunoaştere, iar, pe de altă parte, ne oferă posibilitatea să ne gândim la un obiect independent de sensibilitate, ce ar putea fi vizat de o formă cu totul particulară de cunoaştere, intuiţia intelectuală, formă de care, însă, noi, oamenii, se pare că nu dispunem. Aceasta e poziţia, explicit formulată, din *Critica raţiunii pure.* Dar în *Critica raţiunii practice,* pretinzând că nu face altceva decât să dezvolte ceea ce era conţinut oarecum implicit în *Critica raţiunii pure,* Kant afirmă că prin conştientizarea de sine subiectul se întemeiază ca „lucru în sine"[47]. Reformulând concepţia lui Kant, am putea afirma că el resemnifică mai vechiul concept de lucru în sine prin realizarea unui transfer de la fiinţa în sine obiectuală la fiinţa în sine subiectuală şi prin acreditarea opiniei că aceasta din urmă coincide cu actul primar al gândirii datorită căruia ea (gândirea) se autofondează ca gândire care se ştie pe sine că este gândire. Că scopul ultim al lui Kant

---

[46] *Ibidem,p.* 152.

[47] Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice,* în *întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice,* trad. de Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 187; cf., de asemenea, Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* Leipzig, Druck und Verlag von Philipp Reclam jun., 1914, p. 118.

îl constituie descoperirea celei mai adecvate căi de interpretare prin care să se poată atribui subiectivității calitatea de lucru în sine rezultă cu toată evidența din modul în care înțelege el să discute problematica eului ca subiect al moralității. Cunoscându-se pe sine - spune Kant -, conştiința morală se cunoaşte ca raţiune care îşi dă ea însăşi, dincolo de orice constrângere empirică, legile pure practice care vor comanda întreaga conduită a omului în sfera de existență a lumii sensibile. Autocunoscându-se şi autodeterminându-se, conştiința morală se pune ca eu *noumenal,* ca eu metafizic, ca „personalitate". Nu e mai puțin adevărat că această conştientizare a subiectului ca subiect care poartă în sine legea morală pare să nu fie, în ultimă instanță, decât actul mijlocitor prin care parvenim la un strat şi mai profund al subiectivității noastre şi anume la libertatea transcendentală şi autonomia voinței. Parvenind la libertatea transcendentală, care îi oferă subiectivității morale posibilitatea să se întemeieze, nu înseamnă, totuşi, că am ajuns să o cunoaştem „efectiv" şi să o „scrutăm" ca atare; ea ni se prezintă mai mult ca o „condiție" a legii morale şi ca acel ceva care o face posibilă şi care, prin urmare, nu „apare" în el însuşi şi prin el însuşi, ci se manifestă numai prin intermediul legii morale; ea se conturează mai mult ca o „prezență", aşadar, indirectă şi, până la urmă, oarecum misterioasă[48].

în elaborarea doctrinei sale filosofice, numită //doctrina ştiinței", Fichte pleacă de la amintitul prin-

[18] Pentru toate aceste idei a se vedea *Prefață la Critica raţiunii practice,* ed. rom. cit., precum şi pp. 176 şi 186-187 din aceeaşi ediție.

cipiu kantian al apercepţiei sau de la ceea ce lui i se pare că formează interpretarea kantiană a apercepţiei[49]. Principiul aperceptiei, al conştiinţei de sine, al conştientizării de sine nu ar fi, spune el, decât principiul care întemeiază şi explică posibilitatea apariţiei şi funcţionării facultăţii de cunoaştere ca facultate de constituire a obiectelor în calitatea lor de reprezentări. Unitatea originară a aperceptiei ar fi principiul care face posibilă sinteza diversului tuturor reprezentărilor noastre, adică atât a reprezentărilor noastre conceptuale, cât şi a reprezentărilor noastre intuitivo-sensibile. Aperceptia ar fi, aşadar, condiţia transcendentală a punerii lumii obiectelor ca o totalitate de reprezentări subiectivo-cognitive. Redus doar la această etalare a notelor sale, principiul kantian al aperceptiei pare, într-adevăr, să coincidă cu principiul eului absolut la care se referă Fichte. Dar pe parcursul reflecţiilor sale, Fichte se abate, cel puţin parţial, de la spiritul concepţiei kantiene şi introduce în raport cu ea o serie de dezvoltări originale. Din punctul de vedere al lui Kant, aperceptia, adică activitatea prin care eul gândeşte despre sine că este un eu care gândeşte, este, desigur, o activitate *„libera",* întrucât ea nu este condiţionată nici de prezenţa sensibilităţii şi nici de prezenţa capacităţii de intuire intelectuală. însă aperceptia nu reuşeşte să ne ofere reprezentarea completă a eului nostru. Ea lasă în suspensie posibilitatea de a mă cunoaşte în ceea ce eu sunt „în mine însumi" (cunoaştere, de altfel, la care nu aş avea acces decât dacă aş fi

[49] J. G. Fichte, *A doua introducere în Doctrina ştiinţei,* în *Doctrina ştiinţei,* trad. de Paul Blendea, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, pp. 64 şi 68.

în măsură să operez cu aşa-numitele intuiţii intelectuale) şi ea se sustrage, de asemenea, posibilităţii de a mă cunoaşte pe mine însumi ca apariţie, ca „fenomen" (cunoaştere, de altfel, la care nu aş putea ajunge în afara întrebuinţării intuiţiei mele interne, care este de natură empirico-sensibilă)[50]. Fără îndoială, apercepţia ne indică totuşi ceva: ea ne indică faptul că una dintre determinările fundamentale ale eului nostru este forma pură a gândirii sale reflexive, este actul „formal" al autoconştientizării sale. Dar ea nu reuşeşte să obţină „cartografierea" completă a determinaţiilor fundamentale ale eului nostru şi să ne dea, aşadar, cunoaşterea lui completă. Apercepţia nu reprezintă altceva decât un prim element de „cunoştinţă" („pură") a eului despre sine însuşi[51]. Pentru Fichte, în schimb, activitatea reflexivă a eului originar este o activitate care se împlineşte integral: din circumstanţa că în cazul eului originar actul autocunoaşterii este absolut identic cu actul fiinţării rezultă că acesta se cunoaşte pe sine totalmente atât în fiecare moment al autoproducerii sale (când se instituie ca o totalitate a momentului), cât şi pe parcursul adiţionării etapelor succesive ale autoconstituirii sale (când se instituie ca o totalitate de momente mereu deschise reînnoirii). Această activitate completamente liberă, prin care, cunoscându-se nemijlocit, eul se pune ca fapt totalizator de a fi poartă numele de „intuiţie intelectuală"[52]. Nu avem voie, însă, să confundăm această înţelegere a

[50] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. rom. cit., p.151.
[51] *Ibidetn,* p. 132.
[2] J- G. Fichte, *A doua introducere în Doctrina ştiinţei,* în *Doctrina Ştiinţei,* ed. cit., p. 55.

intuiției intelectuale cu definiția pe care o dă termenului Kant în *Critica rațiunii pure.* în concepția lui Kant, intuiția intelectuală (intuiție pe care ar putea să o dețină „ființa supremă", însă nu şi ființele umane) ar trebui echivalată cu o posibilă formă de cunoaştere nemijlocită a lucrului în sine, a ființei „nonsfensibile" absolut suficiente sieşi. Dar o astfel de ființă - susține Fichte - este „o pură închipuire"[53]. Ea pur şi simplu nu există şi, întrucât intuiția a ceea ce nu este constituie o imposibilitate, nu poate exista nici intuiția acestei nonființe (nici intuiția ei intelectuală). Adevărata intuiție intelectuală, singura intuiție intelectuală pe deplin conceptibilă este intuiția unei activități spirituale, este conştiința nemijlocită a eului că el se autoinstituie ca gândire de sine. Fără îndoială, în actul său de „întoarcere" spre sine, subiectul ajunge să se „privească" pe el însuşi şi să se pună, astfel, ca obiect, dar acest obiect nu este o substanță, nu este o subzistență, nu este un lucru, ci este imaginea în care eul se descoperă pe sine ca activitate de natură suprasensibilă. Autoobiectivarea eului originar este condiția transcendentală a raportării la obiectele experienței şi a desemnării lor ca reprezentări ale subiectului. Perspectiva din care înțelege Fichte să definească intuiția intelectuală este, prin urmare, diferită de perspectiva pe care şi-o asumă Kant. Dar dacă între cele două sensuri atribuite termenului de intuiție intelectuală nu se poate face nici o apropiere, se poate constata, în schimb, aşa cum am văzut şi cum Fichte însuşi recunoaşte, existența unor asemănări mergând chiar până la identitate între

---

[53] J. G. Fichte, *Prima introducere în Doctrina ştiinței,* în *Doctrina ştiinței,* ed. cit., p. 18.

ceea ce Kant numeşte aperceptie, iar Fichte - intuiție intelectuală.

Am fi tentați, poate, să credem că excluderea lucrului în sine din domeniul conceptelor pozitive 1-a obligat finalmente pe Fichte să renunțe şi la întrebuințarea conceptului de ființă. Totuşi, nu acesta este adevărul. Ființa şi gândirea, ființa şi intelectul sunt introduse în relații de interdependență şi subordonate în cele din urmă principiului identității. Eul originar este, desigur, un eu care gândeşte, un eu care „reflectează" asupra lui însuşi, un eu care este conştient de sine, un eu care este conştient că el este un eu gânditor, dar această activitate „ideală", această activitate suprasensibilă prin care el se specifică în mod fundamental este, totodată, un act prin care el se întemeiază ca ființă, ca existență. Instituirea de sine a eului ca act de gândire reflexivă coincide cu instituirea de sine a eului ca ființare, ca „existență". Aspectul său ideal este absolut identic cu aspectul său real. în cazul lui, „realul" şi „idealul" se acoperă perfect unul pe celălalt[54]. Dar dacă aceasta este concepția lui Fichte despre principiul eului, nu putem oare spune că el nu a făcut, în fond, altceva decât să înlocuiască ideea mai veche a ființei obiectuale cu ideea ființei subiectuale, cu ideea ființei-gândire şi că, în pofida deosebirilor marcante dintre el, pe de o parte, şi Descartes şi Kant, pe de altă parte, autorul „doctrinei ştiinței" se înscrie, datorită acestei proceduri, pe linia de reflecție inaugurată de filosofii amintiți?

[54] *Ibidem,* pp.26-27.

Unele din ideile esențiale ale lui Fichte se regăsesc, prelucrate şi, uneori, dezvoltate mai sistematic, la Schelling, cu precădere în scrierea sa *Sistemul idealismului transcendental.* Schelling urmăreşte şi el edificarea unei metafizici a cunoaşterii, adică a unei „ştiințe" filosofice care să explice „întreaga cunoaştere" pornind de la un prim element de cunoaştere, de la un prim element care se află „în cadrul cunoaşterii" înseşi şi „dincolo de care nu există *cunoaştere"*[55]. Acest principiu cognitiv absolut este subiectivul, este eul, este conştiința de sine. Conştientizarea de sine constituie cea dintâi formă de cunoaştere. în procesul autoconştientizârii se produce pentru prima dată diferențierea dintre subiect şi obiect dintre cel ce reprezintă şi ceea ce este reprezentat. Dar această paradigmă a diferențierii cognitive este o paradigmă de un tip cu totul special. Diferențierea are loc la nivelul exclusiv al subiectivului. Subiectul este cel care se diferențiază de sine şi se pune ca obiect pentru el însuşi. Actul de gândire şi numai el devine acum „obiect sieşi". Dar întrucât diferențierea apare în interiorul uneia şi aceleiaşi activități - activitatea reflexivă -, este evident că ea nu se produce decât în limitele unei identități şi că, în cele din urmă, această identitate se impune ca fiind fundamentală[56]. Autocunoşterea este o modalitate de cunoaştere absolut perfectă şi ea se prezintă astfel pentru că ea asigură concordanța deplină dintre subiect şi obiect. Coincidența originară a subiectului cu obiectul constituie temeiul care face posibilă adecva-

---

[55] F W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental,* trad. de Radu Gabriel Pârvu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 27.
[56] *Ibidem,* p. 38.

rea ulterioară a reprezentărilor tuturor obiectelor experienței la actul însuşi al reprezentării.

Această activitate totalmente liberă şi necondiționată prin care eul câştigă conştiința nemijlocită a faptului că el este un eu care gândeşte poartă, întocmai ca la Fichte, numele de intuiție intelectuală. Prin intermediul intuiției intelectuale eul - afirmă Schelling - se cunoaşte pe sine în calitate de eu gânditor; mai mult încă, el se cunoaşte pe sine în această calitate în chiar momentele în care el se produce pe sine ca atare. Intuiția intelectuală nu vizează, aşadar, un lucru în sine exterior. Dar ea nu vizează nici un lucru în sine interior. Ea nu este decât cunoaşterea de sine a actului de cunoaştere, ea nu este decât expresia actului de gândire direcționat înspre sine însuşi, ea nu este decât expresia mişcării prin care gândirea se întoarce asupra ei însăşi pentru a se autorevela. Intuiția intelectuală reprezintă forma pură de manifestare a subiectivității[57]. Ea ne conduce la cunoaşterea completă a eului originar, ea se identifică integral cu actul pur al conştientizării de sine, cu actul pur al cunoaşterii de sine[58].

---

[57] *Ibidem. p. 42.*

Făcând aceste afirmații, Schelling se pronunță implicit în favoarea ideii că domeniul de manifestare al conştiinței de sine ocupă la un moment dat întregul câmp de manifestare al conştiinței şi că, în felul acesta, domeniul de manifestare amintit ajunge să beneficieze de o independență deplină. Pe această poziție se situează, în ultimă instanță, şi Fichte. în unele pagini, însă, Fichte pare să se dezică de acest punct de vedere. Intuiția intelectuală, spune el, nu este în măsură să conducă numai prin ea însăşi la autocunoaşterea completă a eului. Este imperios necesar ca ea să fie asociată cu intuiția sensibilă şi raportată la conceptul de „act în

Un ultim element de asemănare între gândirea lui Schelling şi gândirea lui Fichte este dat de modul în care Schelling înţelege să resemnifice conceptul de fiinţă. Pentru Schelling, fiinţa adevărată este, aşa cum era ea şi pentru Fichte, fiinţa subiectuală, eul, conştiinţa de sine. Nu am avea nici o îndreptăţire să asertăm că ea ar coincide cu lucrul în sine, cu obiectul în sine, cu obiectul presupus a se întemeia ca obiect independent de subiectul cunoscător. De farit, un astfel de obiect nici nu există. Orice obiect exterior se desemnează ca obiect numai pentru cineva care este în măsură să îl cunoască şi care se află, desigur, „în afara lui"[59]. Orice lucru exterior se pune ca obiect numai prin raportarea lui la un subiect capabil să facă din el ceva care este *reprezentat.* Aceasta nu înseamnă, însă, că nu putem gândi existenţa unei fiinţe absolut independente, a unei fiinţe absolut suficiente sieşi, a unei fiinţe „prime". Dar această fiinţă nu poate fi decât fiinţa eului pur, nu poate fi decât fiinţa eului cunoscător de sine, nu poate fi decât fiinţa conştiinţei de sine. O astfel de fiinţă se identifică, în fond, cu actul însuşi al gândirii reflexive. Evidenţa supremă la care ajungem atunci când scrutăm conţinutul însuşi al eului originar

---

genere". Pentru a se determina cu exactitate, pentru „a se înţelege pe sine", pentru a se cunoaşte pe sine, pentru a se produce efectiv, ea trebuie, aşadar, să se compare cu acel opus al ei care este intuiţia sensibilă şi să se subordoneze unui concept care reprezintă, de fapt, genul ei proxim (cf. *A doua introducere în Doctrina ştiinţei,* în *Doctrina ştiinţei,* ed. cit., pp. 56 şi 83). Dar în aceste condiţii, mai este oare intuiţia intelectuală o intuiţie intelectuală propriu-zisă sau cel puţin mai este ea oare o intuiţie intelectuală pură, liberă şi necondiţionată? [59] *Ibidem,* p. 40.

este, de fapt, aceasta: că în cazul său, în cazul eului originar, *„principium essendi"* face una „cu cel *cognoscendi",* că cel dintâi coincide cu cel de al doilea[60]. Un principiu metafizic este, în ultimă analiză, şi *ego-vX* transcendental de care vorbeşte Husserl. Putem ajunge la autoconstituirea eului în calitate de eu transcendental aplicând asupra eului „natural" aşa-numita operație de reducție fenomenologică sau de epoche fenomenologic. în atitudinea sa „natural-naivă", *ego-ul* uman se percepe pe sine ca fiind un simplu *ego* diseminat în totalitatea nedeterminată a ego-urilor, ca fiind o simplă componentă a fenomenului general al lumii, ca fiind un *ego* oarecum „impersonal". Punând în paranteză această atitudine, eul poate ajunge la circumscrierea propriei sale individualități, la autosesizarea sa ca eu psihofizic, la autodeterminarea sa ca trup organic şi ca succesiune de reacții psihice asociate cu acesta din urmă, la determinarea sferei sale particulare de existență. Procedând în modul acesta, eul trece dincolo de acea formă de manifestare în care îl încorseta atitudinea sa „naturală", dar el nu reuşeşte încă să se configureze pe sine ca eu transcendental absolut. Eul transcendental propriu-zis este eul care se autopercepe ca flux de trăiri conştiente identic cu sine, ca temporalitate identică cu sine, ca, altfel spus, eu „temporal" identic cu sine. Prima etapă a autoconstituirii *ego-ului* în această ipostază coincide cu momentul în care acesta îşi revelează sieşi, printr-o mtuiție absolut certă, că el există ca *ego* într-o stare de prezență necondiționată de nici o altă stare temporală.

---

p. 41.

Orice percepere veritabilă de sine se consumă, de fapt, în unitatea fulgurantă a prezentului şi ea indică *ego-ului* că singura manifestare a fiinţei sale temporale care poate fi surprinsă „în carne şi oase" este aceea a prezenteităţii sale[61]. Desigur, temporalitatea *ego-ului* nostru nu se reduce la momentul prezentului, căci ea cuprinde, pe lângă acesta, trecutul şi viitorul. La acestea din urmă avem, însă, acces nu prin intuiţie, ci printr-un act de explicitare. Trecutul intră în posesia noastră prin intermediul „rememorărilor", iar viitorul ajunge să fie receptat ca reprezentând orizontul în care se înscrie seria de potenţialităţi a trăirilor noastre conştiente. „Experienţa" de sine creează sfera primordială de existenţă a ego-ului şi edifică în jurul lui un fel de „lume" care îi aparţine în mod strict personal. Dar experienţa de sine este dublată de experienţa alterităţii. *Ego-ul* dispune nu numai de capacitatea de a se autoconstitui, ci şi de aceea de a-1 constitui pe celălalt, „înfiinţarea" celuilalt are loc printr-o reprezentare intenţională de un tip cu totul special, reprezentare intenţională care poartă numele de aprezentare. Eu nu voi putea niciodată să mă transfer în interiorul trupului celuilalt şi în intimitatea vieţii sale psihice pentru a le cunoaşte nemijlocit şi pentru a mi le oferi sub forma unor prezenţe saturate de determinaţiile lor originare, îl voi percepe pe celălalt numai în urma unei comparaţii făcute între el şi mine, între trupul şi sufletul meu care sunt „aici" şi trupul şi sufletul lui care sunt „acolo" şi transformându-1 finalmente într-un fel de analogon al meu. întrucât raportarea la celălalt se face

---

[61] Edmund Husserl, *Meditaţii carteziene,* trad. de Aurelian Crăiuţu, Bucureşti, 1994, Editura Humanitas, p. 137.

bazându-mă pe sursele originare ale subiectivității mele şi sprijinindu-mă pe puterea de semnificare a actelor mentale care îmi este inerentă, acesta va primi caracterul unui subiect oarecum „ideal" şi chiar „ireal". Nu este nici o exagerare să se afirme, în ultimă instanță, că *ego-ul* îl constituie pe celălalt ca „sens". Experiența alterității nu se reduce, însă, la constituirea de către *ego* a *alter ego-ului.* într-o fază ulterioară, ea poate conduce la formarea - dar tot în sfera proprie de existență a subiectivității - a comunității de euri care trăiesc unele pentru altele şi din care face parte, bine-înțeles, şi eul meu. Această inter subiectivi ta te se structurează şi ea, întocmai ca propria mea subiectivitate, în modalitatea „sensului" sau a „ideii". Inter-subiectivitatea astfel configurată încă nu poartă cu sine caracterul de lume obiectivă. Numai prin efortul suplimentar al unei „apercepții obiectivante", subiectivitatea mea reuşeşte să-şi atribuie sensul de „transcendență" sau de „obiect" în sine, să atribuie un sens identic tuturor celelalte subiectivități imaginabile şi să facă din egourile astfel concepute elementele componente ale unei lumi unitare care este învestită, la rândul ei, ca întreg cu sensul de „obiect" în sine.

De un *ego* „filosofic" vorbeşte şi Wittgenstein. Ego-ul şi-ar fi făcut intrarea în filosofie, *ego-ul* s-ar fi pus ca *ego* filosofic o dată cu afirmația că „lumea este lumea mea"[62]. Autoconstituirea eului filosofic ar fi, aşadar, consecința directă a solipsismului. Eul filosofic â* fi, deci, eul care îşi acordă sieşi şi numai sieşi realitatea deplină. Nu trebuie să credem, totuşi, că eul

---

[2] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* 5.641.

acesta are capacitatea de a gândi efectiv (adică discursiv) şi de a interpreta. El nu e decât o simplă conştiinţă pasivă de sine. *In extremis, ego-u*\ filosofic poate fi determinat să renunţe până şi la propria sa capacitate aperceptivă, pentru a deveni doar un fel de „punct fără extensiune"[63]. Pierzându-şi până şi ultimul rest de consistenţă internă, *ego-ul* la care face referinţă Wittgenstein încetează de a mai purta cu sine un caracter solipsist propriu-zis. Vidat de o structură fiinţială interioară, eul filosofic nu se risipeşte, totuşi, în neant. Este adevărat că „realitatea"care, originar, umplea exclusiv imanenţa eului se^transferă acum în lumea exterioară, lume care capătă pe neaşteptate o plenitudine şi o independenţă pe care solipsismul le contestă, dar subiectului metafizic îi mai rămâne, totuşi, posibilitatea de a funcţiona ca o „limită" a lumii şi, prin urmare, ca un semn indicativ al ei[64]. La aceasta se şi reduce, în ultimă analiză, „fiinţa" eului metafizic: la aceea a unui semn care delimitează şi „arată". Se observă acum foarte bine care este diferenţa dintre concepţia lui Wittgenstein şi aceea a lui Husserl: dacă pentru Wittgenstein, eul îşi pierde finalmente până şi capacitatea de a-şi percepe starea lui originară şi se transformă într-un simplu „punct" indicativ al lumii exterioare care îi este coexistentă, pentru Husserl eul îşi păstrează sistemul complex al determinaţiilor sale interioare şi puterea de a constitui lumea ca „sens" şi ca obiect „ideal".

£go-urile la care am făcut referinţă în reflecţiile precedente sunt *ego-uri* „filosofice", sunt *ego-uri* ce ca-

---

[63] *Ibidem,* 5.64.
[64] *Ibidem,* 5.641.

racterizează sau pot caracteriza comunitatea tuturor subiecților capabili de gândire. Subiectivitatea metafizică se raportează, aşa cum am văzut, la totalitatea subiecților umani şi se extinde asupra tuturor indivizilor în măsura în care aceştia ajung la conştiința că principiul ființării lor rezidă în actul prin care gândirea se reprezintă pe sine ca gândire. Subiectivitatea metafizică nu trimite la individul concret şi la determinările sale particulare. Metafizicienii care, în efortul lor de a delimita cât mai precis conținutul ideii de ființă subiectivă, au sfârşit prin a pune în prim planul reflecțiilor lor individul nu au făcut altceva decât să distrugă conceptul însuşi al unei metafizici viabile, căci, întocmai ca orice disciplină filosofică, metafizica nu se poate fonda în afara căutării universalului. Acesta e un pericol pe care nici măcar Aristotel nu 1-a putut evita în unele părți ale scrierilor sale. într-adevăr, n-a fixat el uneori ca punct de pornire al cercetării filosofice subiectul individual, individul concret, un *anumit* subiect, substratul individual preconceptual şi nu a atribuit el, în unele formulări ale sale, fiindului individual denumirea de „esență primă"? Fiecare ființare, precizează filosoful, are o sumă de particularități, de determinări precise, care o diferențiază de alte ființări Şi o fac să fie',„acest ceva" *(tode ti)* prin care ea devine de neconfundat cu nici o altă ființare[65]. Dar ce anume îi intermediază fiindului configurarea lui individualizatoare? Răspunsul - materia[66] - nu este, desigur, ne-[a]Şteptat, dar este sugestiv pentru punctul de vedere Pe care Aristotel este obligat să-1 împărtăşească până

Aristotel, *Categoriile,* 5, 3b.
Cf/ de exemplu, *Metafizica,* 1043a.

la urmă, punct de vedere ce scoate problema din sfera de preocupări a metafizicii, căci, după cum ştim, interesul metafizicii se îndreaptă spre realitatea inteligibilă, iar nu spre lumea sensibilă. Fără îndoială, s-ar putea formula şi un alt răspuns, precum este, de pildă, acela al lui Duns Scot, potrivit căruia principiul individuatiei trebuie căutat nu în materie, ci în formă, dar atunci apare o altă întrebare: ne este permis să concepem posibilitatea unei „forme" individuale[67], a unei entități „formale" individuale? în sprijinul unui posibil răspuns afirmativ, ni s-ar putea reaminti în acest moment că încă Platon înțelegea să caracterizeze sufletele individuale nu numai ca suflete *individuale,* ci şi ca *suflete* individuale, deci ca realități suprasensibile ori „forme". Este adevărat, dar să nu uităm că partea cea mai înaltă a sufletului individual şi anume intelectul *(nous)* este o facultate ce ajunge să se exercite în deplinătatea funcțiilor sale nu numai într-un singur suflet omenesc, ci în mai multe şi anume în acelea care, desprinzându-se de robia simțurilor, se oferă pe de-a-ntregul posibilității de cunoaştere a lumii ideilor. Contemplarea propriu-zisă a arhetipurilor se reiterează identic într-o multiplicitate de suflete individuale, de unde şi nota de generalitate ce caracterizează această formă de gândire sau gândirea care se pune în această formă. *Nous-ul* şi contemplarea coființială lui reprezintă, aşadar, un comun şi un general ale suflete-

[67] Concepția despre posibilitatea fiinţării formelor individuale pare să fie anticipată de Plotin, care, cel puțin în unele fragmente ale scrierilor sale, înclină să accepte punctul de vedere conform căruia ar exista *eide* individualizatoare *(Enneade,* V, 7).

lor omeneşti, un comun şi un general mereu deschise extinderii lor.

S-ar putea ca interpretarea dată de noi gândurilor lui Platon să fie finalmente acceptată, dar să se considere că marele filosof nu ar trebui[4] discutat la acest capitol, întrucât metafizica lui nu constituie, în fundamentul ei, o metafizică a individualului. Ar fi posibil, în consecinţă, să se invoce numele lui Leibniz, gânditor considerat de mulţi interpreţi drept reprezentantul cel mai caracteristic al acestui tip de metafizică. Să ne reamintim că pentru Leibniz lumea alcătuieşte, în esenţa ei, o vastă totalitate care reuneşte într-o armonie „prestabilită" un număr imens de „substanţe simple", de atomi spirituali, de monade. Să ne reamintim, de asemenea, că fiecare din monadele care stă la baza formării lumii este descrisă ca având-şi propriul ei specific, propria ei individualitate, care o face să se diferenţieze în mod semnificativ de oricare altă monadă[68]. Să constituie oare aceste afirmaţii argumente irefutabile pentru aceia care văd în Leibniz pe reprezentantul cel mai marcant al metafizicii care atribuie individului funcţia de constituent fundamental al „fiinţei" lumii? Fără îndoială că ele pot reprezenta aşa ceva, dar - adăugăm noi imediat -, numai cu condiţia să se facă abstracţie de alte aserţiuni care nouă, cel puţin, ni se par a fi mai importante din punctul de vedere a ceea ce urmărim să demonstrăm acum. Nu ar trebui să se uite în nici un caz că Leibniz face la un moment dat afirmaţia că toate monadele, dar absolut toate monadele, au în comun atât

---

[68] . W. Leibniz, *Monadologia, 9.*

capacitatea de percepţie, cât şi capacitatea de apetitiune (adică de trecere de la o percepţie la alta)[69]; nu ar trebui, de asemenea, să fie trecute în uitare nici ideea lui despre existenţa unor monade a căror percepţie este însoţită de memorie şi nici aceea despre existenţa - deşi într-un număr mai mic - a unor monade înzestrate cu raţiune[70]. Este limpede, aşadar, că nici o monadă nu se rezumă la a se caracteriza prin propria ei specificitate, ea definindu-se, dimpotrivă, în esenţa ei prin câteva proprietăţi identice cu unele proprietăţi fie ale tuturor celorlalte monade, fie doar ale unei anumite părţi din totalitatea monadelor existente. O monadă sau o substanţă individuală se asociază cu alte monade sau cu alte substanţe individuale pe baza unor însuşiri comune şi această cofiinţialitate de adâncime le asigură înscrierea în clasa generalului sau chiar în aceea a universalului.

Poate că o atenţie suplimentară ar trebui acordată şi concepţiei lui Leibniz despre monadele superioare sau, cu alte cuvinte, despre sufletele raţionale, despre „spirite". Nu spune filosoful german despre aceste monade că ele sunt capabile să-şi aproprie adevărurile necesare şi eterne[71], iar în modul acesta nu le desemnează el ca fiind nişte euri sau subiectivităţi potenţial filosofice?

[69] *Ibidem,* 14 şi 15.
[70] *Ibidem, 19, 26,29.*
[71] *Ibidem,* 29.

Concepțiile care situează în prim planul formelor de reflecție metafizică fie metafizica individualității, fie metafizica subiectivității au fost resimțite de unii gânditori ca fiind afectate de o oarecare lipsă de consistență. Această rezervă a fost exprimată uneori la nivelul explicit al discursului, iar altă dată la nivelul său implicit. Dincolo, însă, de modalitatea exprimării ale, ea a reprezentat o constantă a gândirii filosofice re a luat în discuție marile teme ale metafizicii. Am explicat deja motivele pentru care ne putem îndoi de corectitudinea concepției după care adevăratul principiu metafizic şi autentica realitate metafizică ar trebui căutate în individ şi în individualitatea sa. Să ne întrebăm acum care este cauza fundamentală pentru care metafizica subiectivității a ajuns, la rândul ei, să fie pusă sub semnul unor rezerve implicite sau să facă obiectul unor critici explicite. Este absolut imposibil ca, vorbind despre subiectivitate, să nu o asociezi pe aceasta cu eul, cu subiectul individual. Conştientizarea de sine are loc exclusiv în *„forum-ul"* interior al individului. Ea se finalizează, întotdeauna, într-un act individual. Ea coincide, în ultimă analiză, cu un act individual. Dar dacă este aşa, cum poate ieşi din sine însăşi o subiectivitate pentru a comunica cu alte subiectivități şi pentru a se recunoaşte pe sine ca fiind identică cu celelalte subiectivități sau, cu o expresie echivalentă, pentru a recunoaşte pe celelalte subiectivități ca fiind identice cu ea însăşi? Nu rămâne °are această subiectivitate blocată în conținutul şi în

sfera propriei sale individualități şi nu devine, atunci, metafizica subiectivității prizoniera unui solipsism fără ieşire? Chiar şi Husserl pare să fi fost sensibil la această obiecție de fond şi, în consecință, el parvine la un moment dat la un răspuns care reneagă ideea întâietății absolute a subiectivității şi decretează că autentica „ființă primă în sine" este „intersubiectivitatea", adică „totalitatea monadelor care se unesc în forme diferite într-o comunitate"[72]. Putem afirma că această formulare reprezintă actul de întemeiere a ceea ce s-ar putea numi metafizica intersubiectivității sau cel puțin metafizica contemporană a intersubiectivității. Numai pe acest fundal al relațiilor intermonadice, susține Husserl, suntem în măsură să punem în, dezbatere problema fundamentală a sensului vieții, problema morții, a destinului, a istoriei etc. etc. şi să le dezvoltăm cu acuitatea şi profunzimea necesară. Totuşi, el execută repede un pas înapoi prin aprecierea că numai datorită integrării în sfera de reflecție şi de trăire a monadei aceste teme îşi vor găsi terenul cel mai adecvat de interpretare, singurul, de fapt, care ar permite revelarea sensurilor lor de adâncime. în „interiorul omului se găseşte adevărul", spune Husserl, preluând o formulă a Sfântului Augustin, iar filosofia, afirmă acelaşi gânditor, trebuie să aibă ca punct de pornire şi bază de susținere meditația „egologică"[73].

La gândurile lui Husserl despre intersubiectivitate pot fi conexate şi unele referințe ale lui Heidegger. în *Sein und Zeit,* lucrare apărută anterior *Meditațiilor carteziene,* Heidegger enumera printre

---

[72] Edmund Husserl, *Meditații carteziene,* ed. cit., p. 196.
[73] *Ibidem,* pp. 195 şi 197.

modurile fundamentale de a fi ale Dasem-ului fiinţa cu alţii *(Mitsein mit Anăeren),* fiinţa care fiinţează împreună cu alţii şi care are „grijă" de ei[74]. Acest mod originar de a fi al *Dasein-uhii* face posibilă apariţia „eului" (a subiectivităţii, a conştiinţei de sine), a „tu"-ului, precum şi a relaţiilor dintre ele. Fiinţa cu alţii coincide cu un fel de structură „supraindividuală", cu un fel de „sineitate" suprapersonală ce îşi pune amprenta asupra esenţei însăşi a Dasem-ului. Intersubiectivitatea ar fi, aşadar, „mai originară" decât subiectivitatea[75]. Totuşi, până la urmă, Heidegger se întoarce şi el la pozitivarea necondiţionată a subiectului individual. *Dasein-ul,* precizează el, nu poate parveni la autentica existenţă de sine decât atunci când înţelege că, în raport cu alte posibilităţi ale sale, moartea este singura sa posibilitate absolut certă şi că, prin finitudinea sa constitutivă, ea transformă toate celelalte posibilităţi ale fiinţei sale în posibilităţi finite. întregul posibilităţilor de a fi ale *Dasein-ului* ca fiinţă cu alţii se poate dezvolta numai în limitele impuse de această posibilitate de nedepăşit. Anticipând moartea ca ultima sa posibilitate şi acceptând ideea că fiinţa sa este o fiinţă finită, *Dasein-ul* devine capabil să reinterpreteze toate atitudinile posibile ale fiinţei sale cu alţii şi să le confere acele sensuri autentice pe care numai această perspectivă necondiţionată i le poate revela. Dar proiectarea anticipativă a Dasem-ului înspre fenomenul morţii are loc printr-un proces de izolare, de separare, de

[74] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* ed. cit., p. 263.
Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* în *Gesamtausgabe,* Bând 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 157-

„însingurare"[76]. Făcând această afirmaţie, Heidegger reinstaurează, însă, *volens, nolens,* primordialitatea ontologică a subiectului individual.

Dacă facem abstracţie de unele ezitări şi retractări de opinii, putem distinge în gândurile lui Husserl şi Heidegger primele elemente de configurare ale unei metafizici care îşi descoperă principiul ei de întemeiere în aserţiunea că problemele fundamentale ale omului nu pot fi dezbătute cu profunzimea necesară decât dacă se iau în considerare comunitatea umană în întregul ei, precum şi sistemul complex al relaţiilor sale intersubiecrive.

A degaja sensurile spirituale în jurul cărora se construieşte o existenţă umană autentică revine la a pune accentul pe componenta sa reflexivă şi la a scoate în prim plan dimensiunea sa „suprasensibilă". Procesul de manifestare şi de exprimare a gândurilor „filosofice" are loc, totuşi, în vederea structurării fiinţei „concrete" a fiinţei umane şi ultimul său scop este acela de a găsi căile cele mai adecvate de formare a fiinţei practico-morale a omului. Alături de această variantă a metafizicii intersubiectivităţii se poate depista, însă, şi o altă variantă, o variantă al cărei conţinut este de natură preponderent teoretico-speculativă şi al cărei efort merge în direcţia sublinierii capacităţii fiinţei umane de a elabora concepte abstracte şi de a le introduce pe acestea într-un univers inteligibil suficient sieşi. Iniţiativa vine şi în această privinţă din partea lui Husserl. Principiul care face posibil întregul şir al conceptelor, judecăţilor şi raţionamentelor apriorice este,

---

[76] Martin Heidegger, *Sein undZeit,* ed. cit., p. 263.

spune el, *logos-ul* comun tuturor existențelor umane, este *logos-ul* universal intersubiectiv[77]. Rațiunea universală a priori reprezintă sursa de edificare a unui sistem de concepte fundamentale, printre care se numără conceptele de „lume, natură, spațiu, timp, ființă, om, suflet, corp, comunitate socială, cultură ş.a.m.d."[78] Această rețea de concepte constituie infrastructura acelei ştiințe teoretice primordiale care este filosofia pură. O astfel de ştiință nu se rezumă la a ne prezenta rezultatul unor investigații de natură descriptivă; ea vizează ceva mai mult şi anume clarificarea şi explicitarea sensurilor originare ale acestor concepte care fac posibilă constituirea transcendentală a lumii sau, altfel spus, a unei lumi inteligibile în general. Toate ştiințele apriorice regionale îşi au sursa de inspirație în această ştiință apriorică universală. Conceptele lor esențiale sunt tributare marilor concepte filosofice primordiale, iar schemele lor de argumentare sunt redevabile şi ele „metodei" logico-filosofice de argumentare. Chiar şi aşa-numitele „ştiințe de fapte" *(Tatsachenwissenschaften)* trebuie să se raporteze constant la principiile ştiinței apriorice universale, pentru că numai acestea din urmă le pot întemeia pe cele dintâi „în mod riguros"[79].

Ne putem, totuşi, întreba dacă schița de program prezentată mai sus nu a fost cumva anticipată de unii dintre predecesorii lui Husserl. Vom răspunde avansând ideea că o parte din elementele ei componente pot fi regăsite, chiar dacă nu întotdeauna într-o

Edmund Husserl, *Meditații carteziene,* ed. cit., p. 195.

[75] *Ibid*

'em, p. 194. *Inifi£>%** « tc\A*

lent, p. 196.

manieră clară şi explicită, în scrierile lui Kant. Raportându-se la ştiinţa metafizicii, Kant înţelege să definească prin ea ştiinţa care se ocupă cu studiul conceptelor pure ale intelectului, cu studiul ideilor pure ale raţiunii şi cu studiul judecăţilor (al judecăţilor sintetice a priori, cu precădere) în care cele două facultăţi de cunoaştere ale spiritului nostru se pot exprima. Conceptele pure (categoriile) îşi au originea în intelect. Ele sunt deduse din cele patru funcţii logice caracteristice tuturor judecăţilor intelectului (funcţiile cantităţii, calităţii, relaţiei şi modalităţii) fără nici un recurs direct la experienţă. Ideile pure, numite uneori şi idei transcendentale, îşi au originea în raţiune. Ele sunt derivate din cele trei funcţii ale „deducţiilor" raţiunii sau, altfel spus, din cele trei tipuri de raţionamente ale ei (raţionamentul categoric, cel ipotetic şi cel disjunctiv), făcându-se abstracţie, bineînţeles, de orice sursă empirică. Intelectul şi conceptele sale a priori aparţin subiectului gnoseologic şi din această cauză ele poartă cu sine un caracter subiectiv indelebil. Totuşi, ele au şi un anumit caracter obiectiv. Fără îndoială, conceptele intelectului pur nu sunt identice cu „fiinţele" (în sine) inteligibile de care vorbea Platon, cu arhetipurile platoniciene; dar ele nu sunt aparenţe, „iluzii", ficţiuni, ci forme specifice de exprimare ale spiritului nostru şi, din acest motiv, trebuie să concedem că ele au o „realitate obiectivă" indiscutabilă. Aspectul obiectiv al categoriilor poate fi înţeles, însă, şi în alt mod, iar acest din urmă aspect ne interesează pe noi cu deosebire. Deducţia lor, spune Kant, este o „deducţie obiectivă",

adică ea are loc în vederea experienței[80]. Categoriile se raportează întotdeauna la obiectele experienței posibile, la „fenomene" şi le prescriu acestora regulile după care ele pot fi gândite şi cadrul formal în care ele pot fi cunoscute. Cunoaşterea este, însă, un act care, pentru a se împlini, trebuie să mobilizeze, alături de conceptele pure ale intelectului, intuițiile sensibile ale unor obiecte date. O astfel de convingere presupune cu certitudine acceptarea tacită de către Kant a ideii că aceste concepte îşi dovedesc valabilitatea funcțională numai în măsura în care ele se lasă asociate cu principiul confirmării sau al verificării posibile. Dar verificabilitatea sau confirmabilitatea implică fără nici o discuție capacitatea membrilor unui grup sau ai unei comunități de a cădea de acord asupra unor întrebări, precum şi asupra unor răspunsuri şi, deci, capacitatea de a fi „obiectivi" sau „imparțiali". Referința în scrierile lui Kant la ceea ce în limbajul specific gândirii contemporane poartă numele de factori intersubiectivi poate fi constatată, însă, şi în alt mod. Am văzut că una din ideile pe care Kant şi le asumă tacit este aceea că conceptele intelectului pur sunt aplicabile la o experiență posibilă. Dar asumarea (tacită) a acestei „credințe" reclamă o altă „credință" tacită şi anume aceea că între membrii unei comunități se poate ajunge întotdeauna la un acord în privința posibilității întrebuințării acestor concepte într-o astfel de circumstanță, [lar] această „credință" presupune existența unei ultime «credințe", a „credinței" (tacite, bineînțeles, şi ea) că o -omunitate umană se caracterizează prin efortul con-

[J]nunanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 305.

stant pe care membrii săi îl depun pentru a realiza o înțelegere între ei.

Interpretarea de mai sus a luat în considerare numai prima parte a metafizicii, aceea care, în concepția lui Kant, „se ocupă" în exclusivitate cu cercetarea conceptelor pure ale intelectului[81]. Dar există şi o a doua parte a metafizicii, acea parte care are în vedere cercetarea ideilor pure ale rațiunii (libertatea, Dumnezeu, nemurirea sufletului). Dacă „deducția" categoriilor din funcțiile logice ale tuturor judecăților intelectului era o deducție „obiectivă", întrucât ea se făcea în scopul raportării lor la o experiență posibilă, derivarea ideilor din raționamentele rațiunii pure este o „derivare subiectivă", întrucât, departe de a se face în scopul raportării la o experiență^posibilă, ea se face doar în scopul de a depăşi „natura" şi obiectele care pot fi date empiric, pentru a se ridica „până la necondiționat, adică până la principii"[82]. Cu toate acestea, în condiții semantice stricte, termenul „obiectiv" poate fi asociat termenului „idei" cu scopul de a indica unele din proprietățile lor. în primul rând, el poate fi întrebuințat pentru a scoate în evidentă faptul că ideile pure ale rațiunii nu sunt simple „închipuiri ale minții noastre", aşa cum nu sunt nici conceptele pure ale intelectului, întrucât atât unele, cât şi celelalte constituie forme de exprimare ale acelor „realități inteligibile" care sunt cele două facultăți ale spiritului nostru[83]. în

---

[81] Immanuel Kant, *Prefață la ediția a doua* a *Criticii rațiunii pure.*

[82] Iînmanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., pp.305-306.

[83] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățişa drept ştiință,* trad. de Mircea Flonta şi

al doilea rând, trebuie să spunem că ideile au o valabilitate obiectivă pentru motivul că ele reprezintă condițiile *sine qua non* ale folosirii practice a rațiunii[84]. A afirma, însă, că ideile rațiunii pure constituie principiile care fac posibilă aplicarea legilor morale şi că ele au o validitate universală înseamnă a presupune că între membrii tuturor comunităților umane există deja un acord tacit asupra naturii acestor idei, ca şi asupra funcției pe care ele o pot îndeplini. în al treilea rând, caracterul „obiectiv" al ideilor pure ale rațiunii decurge din faptul că ele se raportează, totuşi, la o clasă specială de obiecte şi anume la clasa lucrurilor în sine. Este adevărat, însă, că ele se raportează la aceste obiecte nu „întrucât le cunoaştem", ci „întrucât nu le cunoaştem, ca lucruri în sine"[85]; dar ceea ce e important este că ele se raportează la nişte obiecte şi, apoi, că noi gândim obiectele respective ca reprezentând seria condițiilor necondiționate de nici o altă serie de condiții sau, cu o altă expresie, ca reprezentând *Necondiționatul* pur şi simplu[86]. Aceste afirmații pot fi făcute, însă, numai dacă se pleacă de la presupoziția existenței lucrurilor în sine incognoscibile şi numai dacă se consideră că această presupoziție poate fi validată printr-un acord intersubiectiv universal.

In unele din demersurile sale, Kant este interesat să scoată în evidență mai ales deosebirile dintre intelect şi rațiune, în altele, în schimb, el este mai de-

s Kleininger, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclo-
p pedică, 1987, p. 128.
mnanuel Kant, *Prefață* la *Critica rațiunii practice.*
86 l"Unanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 26.

grabă interesat să releveze punctele de contact, asemănările şi chiar identităţile dintre aceste facultăţi ale spiritului. Fără îndoială, intelectul se referă exclusiv la „fenomene", în timp ce raţiunea se referă, în primul rând, la lucrurile în sine şi doar în al doilea rând, însă mijlocit (adică prin intermediul intelectului), la obiectele date în experienţă. Intelectul şi raţiunea au, totuşi, un element comun; ambele încearcă să reducă diversul la care se raportează la *unitatea* regulilor sau principiilor pe care ele le formulează şi să-l facă în felul acesta cât mai explicabil cu putinţă[87]. Această tendinţă spre unitate explicativă este o caracteristică a formei de exprimare a celor două facultăţi ale spiritului nostru. Dar atât intelectul, cât şi raţiunea trebuie raportate la apercepţia pură şi originară ca la principiul suprem care le asigură posibilitatea de manifestare. Conceptul de apercepţie sau, „dacă se preferă"/ „judecata: *eu gândesc"* este „vehiculul tuturor conceptelor în genere" (inclusiv al ideilor transcendentale) şi el sau ea serveşte „pentru a arăta că orice gândire aparţine conştiinţei"[88]. Prin conştiinţa identităţii cu sine a subiectului pe care apercepţia pură şi originară o implică, această apercepţie face posibilă sinteza diversului şi se constituie în principiul de unitate al tuturor celorlalte specii de reprezentări. Unitatea demersurilor intelectului şi ale raţiunii derivă din unitatea originar-sintetică a apercepţiei şi am putea spune chiar că ea formează copia ori imaginea prototipului ideal din care derivă. Prin transformarea unităţii transcendentale a conştiinţei de sine în principiul suprem al posi-

[87] *Ibidem, p. 285.*
[88] *Ibidem,* p. 309.

filităţii de fondare a intelectului şi a raţiunii nu se reîntoarce oare Kant la acreditarea superlativă a metafizicii subiectivităţii? Fără îndoială că investigaţiile sale tind să se îndrepte în această direcţie. Şi, totuşi, prin afirmaţia că aperceptia pură şi originară reprezintă un mod de a fi comun al tuturor *ego-urilor* umane posibile, Kant deschide încă o dată porţile unei reflecţii metafizice de natură intersubiectivă.

Am văzut, deci, că un gânditor ca Immanuel Kant prefigurează, într-o anumită măsură, concepţia lui Husserl despre posibilitatea întemeierii unei metafizici a intersubiectivităţii. Să ne întrebăm acum dacă ideea lui Husserl despre coincidenţa fiinţei prime în sine cu *logos-ul* universal nu poate fi regăsită, într-o formă sau alta, la unii filosofi contemporani cu el sau contemporani cu noi. Primele nume care ar trebui amintite sunt acelea ale lui R. G. Collingwood şi Jaakko Hintikka. Nu putem, cu toate acestea, stabili o filiaţie directă între aceşti filosofi şi Husserl; există, însă, un element de legătură între ei, iar acesta îl constituie gândirea lui Kant. Vorbind de Collingwood, Hintikka crede că demersul acestuia se reduce, în esenţa lui, la propunerea de validare a tipului de metafizică pe care îl profesează Kant. Scopul metafizicii lui Kant, precizează Hintikka, ar fi acela de a ne arăta cât de mult depinde cunoaşterea noastră de gândirea pură (nonempirică) şi de a evidenţia principalele instrumente conceptuale pe care ea le întrebuinţează. Prin ideea că metafizica reprezintă „încercarea de a descoperi ce presupoziţii absolute au fost făcute de o persoană sau alta sau de un grup de persoane Wtr-o ocazie sau alta sau într-un ansamblu de ocazii",

Collingwood s-ar situa în prelungirea metafizicii critice inaugurate de Kant[89].

Luând în discuție definiția pe care Collingwood o dă metafizicii, definiție la care se referă Hintikka, am fi, poate, înclinați să reținem din ea doar partea referitoare la grupul de „persoane", precum și la ansamblul de ocazii în care el se exprimă și să explicăm, apoi, această tendință reductionistă a noastră prin faptul că numai în acest segment al definiției ar transpare influența conceptului de intersubiectivitate. Totuși, Collingwood nu uită să precizeze ulterior în scrierea amintită că orice investigație de natură critico-metafizică trebuie să se ducă în termeni logico-semantici și să urmărească descoperirea logicii „întrebărilor și răspunsurilor" care stă la baza discursului teoretic individual sau colectiv. Afirmând, însă, că orice cercetare a fundamentelor presupozitionale ale unei teorii trebuie să scoată în evidență modul în care acestea sunt articulate din punct de vedere logic și că nu numai infrastructura discursului colectiv, ci și aceea a discursului individual are un caracter logic, afirmând, așadar, supremația logicului, Collingwood afirmă,

---

[89] Jaakko Hintikka, *Overcoming „Overcoming Metaphysics through Logicul Analysis of Language" through Logical Analysis oftanguage,* în „Dialectica", voi. 45, fasc. 2-3, 1991, pp. 205-206. Fragmentul pe care îl citează Hintikka din Collingwood se găsește în *Essay on Metaphysics,* Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 47. Titlul articolului lui Hintikka trimite în mod evident Ia scrierea lui Carnap intitulată *Uberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.* Poziția de principiu a lucrării lui Carnap se reclamă, după cum se știe, de la o concepție filosofică de tip antimetafizic. Această poziție este contestată cu tărie de Hintikka.

totodată, supremația intersubiectivității și a regulilor de gândire pe care ea le impune ca fiind de natură universală.

Hintikka se străduiește să continue linia de gândire promovată de Collingwood. Scopul metafizicii se concentrează și pentru el în încercarea de descifrare a presupozițiilor de la care pleacă o teorie sau alta. Pretenția de a fora până la descoperirea surselor presupoziționale „absolute" este, însă, după opinia lui, „nerealistă". El crede că ar fi mai indicat să relaxăm principiul ultimei sau ultimelor evidențe și să-1 înlocuim cu conceptul mai slab al unui sistem interrelațional de presupoziții în care fiecare din acestea joacă un anumit rol. Cât privește actul de investigare a discursurilor, acesta trebuie să aibă caracterul unei „analize logico-semantice"[90]. O astfel de analiză este în măsură să ne reveleze atât „presupozițiile teoretice", cât și „presupozițiile factuale" și să ne descrie componentele infrastructurii lor logice. Dacă nimeni nu poate contesta validitatea încercării de a decela infrastructura logică a presupozițiilor teoretice, se ridică spontan, însă, un semn de întrebare asupra îndreptățirii de a aplica același tip de demers la cercetarea presupozițiilor factuale. Argumentele lui Hintikka sunt, totuși, convingătoare și ele constituie, până la urmă, partea cea mai interesantă a contribuțiilor sale. Orice presupoziție factuală, spune el, este formulată într-o judecată și este articulată, astfel, într-o modalitate logică. Dar raportul dintre presupozițiile factuale și știlr»ța logicii nu se reduce doar la această evidență. Pre-

[90] Jaakko Hintikka, *Art. cit,* p. 213.

luând unele din ideile lui Quine (care contestă distincția radicală pe care o făcea Carnap între enunțurile factuale şi enunțurile teoretice şi susține posibilitatea convertirii primului tip de enunțuri în celălalt tip şi invers), Hintikka afirmă, referindu-se la cazul special al presupozițiilor factuale, că prin intermediul unei analize logice complexe putem construi „un sens perfect" al acestor presupoziții, ceea ce echivalează cu a spune că putem dezvolta infrastructura lor logică până când ajungem să Ie transformăm în propoziții general-valabile, adică în propoziții logice „pure", în propoziții „teoretice"[91]. Dar logicul stă sub semnul acordului intersubiectiv şi încă sub semnul acordului intersubiectiv universal...

La numele de mai sus ar trebui să adăugăm cel puțin încă un nume şi anume pe cel al Iui P. F. Strawson. Poziția acestui gânditor, explicit formulată, vine în prelungirea poziției, explicit formulate şi ea, a lui Husserl. Există, de asemenea, asemănări evidente între ideile sale şi ideile lui Kant, filosof a cărui gândire a constituit pentru el - după propria sa mărturisire - o sursă benefică de inspirație. Dar atitudinea lui Strawson datorează mult şi modului în care filosofia contemporană cercetează şi interpretează conceptul de intersubiectivitate; la Kant, prezența în text a sensului conceptual de intersubiectivitate nu era, totuşi, decât o prezență difuză şi ea nu depăşea nivelul unei presupoziții implicite ...

Sarcina metafizicii, afirmă Strawson, „constă" în a arăta care sunt conceptele şi categoriile funda-

---

[91] *Ibidem,* p. 212.

mentale „pe care noi le întrebuinţăm organizând experienţa noastră şi gândirea noastră"; şi ea „constă, de asemenea, în a lămvri care sunt raporturile pe care aceste concepte le au între ele", precum şi „rolurile" pe care conceptele respective „le joacă în structura totală a gândirii noastre"[92].

Ce este, însă, un concept fundamental? Un concept fundamental este un „concept de mare generalitate". El este, de asemenea, un concept „complex", pentru că este imposibil să-1 explici fără a preciza care sunt „raporturile" sale cu alte concepte. El este, apoi, un concept „ireductibil", fiindcă este „imposibil să-1 defineşti", „prin referinţă la celelalte concepte de care este necesarmente legat", fără circularitate. In fine, el este şi un concept „noncontingent"[93].

Două par să fie principalele clase ale conceptelor pe care trebuie să le cercetăm: clasa celor mai generale „categorii" ale lucrurilor pe care le tratăm ca „obiecte de referinţă" (sau ca subiecte de predicaţie) şi clasa celor mai generale tipuri de proprietăţi şi de relaţii[94]. Investigaţiile noastre nu se vor opri, însă, aici. Ele urmează să ia în considerare formele esenţiale de predicaţie, acordând o atenţie specială propoziţiilor afirmative „noncompuse". Este evident că întregul program de cercetare iniţiat de Strawson se finalizează cu ajutorul metodei şi mijloacelor a ceea ce poate primi denumirea de logică ontologică; dar validitatea principiilor şi tehnicilor operaţionale ale „logicii onto-

′ ■ F. Strawson, *Analyse et Metaphysique,* Paris, Librairie PWlosophique J. Vrin, 1985, p. 48. *M Uidem,* pp. 32-34. *[l°tdem,* p. 60.

logice" îşi găseşte explicaţia în faptul că principiile şi tehnicile respective primesc acceptul membrilor unei comunităţi universale.

Marea problemă care se pune atunci când se ia în discuţie metafizica intersubiectivităţii este aceea a raportului pe care ea îl întreţine cu metafizica subiectivităţii. Susţinătorii ei au tendinţa de a vedea în intersubiectivitate principiul „suprem" a tot ceea ce este şi de a identifica în ea elementul central în jurul căruia se organizează toate investigaţiile de natură metafizică, precum şi de a descrie, apoi, subiectivitatea ca un principiu de importanţă secundară, ba chiar derivat din cel dintâi. Nu e mai puţin adevărat că nici aderenţii celuilalt tip de metafizică nu se lasă mai prejos, ei încercând să demonstreze cu toată energia de care sunt capabili că, dimpotrivă, subiectivitatea reprezintă principiul constituent fundamental a tot ceea ce este şi factorul în jurul căruia trebuie să se coaguleze cercetările metafizicii, intersubiectivitatea neîndeplinind decât un rol secundar şi nefiind, la dreptul vorbind, decât o consecinţă a existenţei celei dintâi. în ceea ce ne priveşte, credem că ar fi mai indicat ca în legătură cu această temă să adoptăm o altă perspectivă teoretică. Nu ar fi mai verosimil să susţinem că nici intersubiectivitatea nu poate fi transformată într-un principiu supradeterminant în raport cu subiectivitatea şi, invers, că nici subiectivitatea nu are cum să deţină o astfel de poziţie în raport cu intersubiectivitatea? Nu ar fi mai verosimil să afirmăm că intersubiectivitatea şi subiectivitatea sunt cooriginare şi că se întemeiază una pe cealaltă în cadrul unei relaţii totalizatoare? Nu ar fi mai verosimil

să susținem că subiectivitatea („monada") nu poate ființa decât în mijlocul unei comunități de subiectivități (de „monade") și că, la rândul ei, comunitatea de subiectivități (de „monade") nu poate ființa decât dacă permite fiecărei subiectivități posibile în parte (fiecărei „monade" posibile în parte) să se constituie ca atare? Nu ar fi mai verosimil să se afirme, deci, că subiectivitatea nu poate ființa fără ca intersubiectivitatea să ființeze și ea și, invers, că intersubiectivitatea nu poate ființa fără ca subiectivitatea să ființeze și ea? Avem, în ceea ce am spus până acum, o temă de reflecție plină de promisiuni, o temă de reflecție care ar merita să fie dezbătută pe larg și care va face, poate, obiectul interesului nostru detaliat cu altă ocazie.

Sensurile ființei cercetate până acum trimit, toate, la ideea de determinare - idee traversată de întreaga gamă a diferențierilor determinării, de la determinarea cea mai puțin determinată până la determinarea cea mai determinată cu putință. Dacă facem abstracție de ființa absorbită în și identificată sau confundată cu fiindul individual, celelalte sensuri ale termenului sunt raportabile la conceptele generalului !1 Universalului și sunt integrabile în sfera lor. Dintre 2ste sensuri din urmă, două se disting prin mărimea îxtensiunii lor: ființa supracategorială a lui Aristotel e este, de fapt, o ființă universală) și ființa-esență edicat posibil a lui Platon. Prima este „distribuită" 1 lucruri, a doua, desigur, este, într-un fel, trans-

cendentă lor şi separată de ele, dar ea nu-şi are la dreptul vorbind justificarea în sine însăşi, ci doar în asocierea sa cu fiindurile şi, finalmente, în prezentificarea sa ca fundamentul lor. Atât fiinţa supracategorială, cât şi fiinţa-esenţă predicat posibil îşi extrag universalitatea şi, respectiv, generalitatea din relaţia lor cu lucrurile şi îşi datorează conţinutul lor de determinare, indiferent de faptul că acesta este mai vag sau mai încărcat cu detalii, unuia şi aceluiaşi tip de relaţie, tip de relaţie care Ie face pe ambele să se „manifeste" în interiorul lucrurilor, fie în mod originar (cum este cazul fiinţei imanente a lui Aristotel), fie numai în finalul şi prin împlinirea actului de „participaţie" (cum este cazul fiinţei-esenţă a lui Platon). Dincolo, însă, de fiinţa aceasta maculată prin contactul ei cu lucrurile nu fiinţează oare o fiinţă absolut pură, absolut transcendentă lor, o fiinţă care să facă posibile toate aceste lucruri, fără a „coabita", totuşi, cu ele şi fără a se transmuta, totuşi, în ele? Platon[95] şi, pe urmele sale, Plotin, precum şi alţi gânditori răspund afirmativ la această întrebare. Ei cred că ar fiinţa o astfel de fiinţă; aceasta ar fi fiinţa indeterminată şi nediferenţiată în sine a Unului ca Unu ori a Binelui (cum spune Platon) sau a Unului ca Unu, a Binelui, a lui Dumnezeu (cum spune Plotin, de exemplu, care echivalează aceşti termeni între ei). Dar această fiinţă - indeterminată şi nediferenţiată în sine - face posibile atât determinările mai generale, cum ar fi, de pildă, ideile eterne, cât şi (prin intermediul acestora din urmă) determinările pur individuale.

[95] Pentru Platon, vezi, de pildă, *Republica,* 509b.

O ființă foarte, foarte aproape de indeterminare este şi Dumnezeul de care vorbeşte Aristotel, este, aşadar, şi „primul mişcător". Această ființă supremă care „mişcă" fără ca ea însăşi să fie mişcată şi să se mişte pe sine[96], care este veşnică şi separată de lucrurile sensibile, care este indivizibilă şi lipsită de întindere, această ființă care este un act pur nu reprezintă, totuşi, indeterminarea pură. Este adevărat că ea e independentă, că ea nu depinde de ceva exterior ei însăşi, că ea îşi este suficientă sieşi; dar această „autarhie" a ființei supreme nu merge până la punctul în care această ființă să nu aibă nevoie nici măcar de sine, aşa cum e cazul cu ființa supremă a lui Platon sau cu aceea a lui Plotin[97]: iată motivul pentru care ființa supremă a lui Aristotel se dedublează, se divide în subiect şi obiect, se ia pe sine ca obiect de cunoaştere, se pune drept gândirea care se gândeşte pe sine în eternitate şi, întemeindu-se astfel, îşi dă sieşi un început de determinare. Primul mişcător al lui Aristotel este, deci, foarte aproape de a fi indeterminat, dar, totuşi, nu atinge pe deplin această „stare". Numai ființa supremă la care se referă Platon, Plotin, ca şi gânditorii influențați de ei se ridică până la asemenea înălțimi absolut inaccesibile muritorilor de rând ...

Să ne întrebăm acum dacă problematica ființei supreme făcute să coincidă cu ființa totalmente nedeterminată poate fi abordată din perspectiva gândirii logice şi pusă în termenii ei specifici. O bună parte dintre filosofi şi teologi contrstă această posibilitate.

---

[96] Aristotel, *Metafizica,* XII, 7 şi 8.

[97] Pentru dezvoltările lui Plotin în legătură cu această temă, a se vedea *Enneade,* VI, 9, 6.

Fiinţa absolut nedeterminată, spun ei, nu este ceva care ar putea deveni un obiect pentru subiect; ea nu ar putea fi nici conceptualizată şi nici definită. Orice raportare la ea s-ar limita la utilizarea unor termeni şi procedee ce caracterizează domeniul alogicului şi al paradoxalului. Putem accepta ideea că fiinţa lipsită de determinări, tocmai prin faptul că este *lipsită* de determinări, nu are cum să fie „captată" şi finalmente transformată într-un obiect de cercetare pentru subiectul logico-cognitiv. Putem accepta, de asemenea, ideea că fiinţa nedeterminată nu poate fi transpusă într-o reprezentare mentală adecvată şi proiectată într-un concept propriu-zis, întrucât gândirea care se referă la ea nu are în faţa ei decât un ceva „invizibil" sau opac din care nu poate desprinde note sau însuşiri. Putem accepta, în fine, ideea că fiinţa supremă este indefinibilă, atât pentru că neavând un concept propriu-zis al acestei fiinţe nu avem cum proceda Ia definirea conceptului (adică la enumerarea notelor sau a însuşirilor fundamentale incluse în conţinutul său), cât şi pentru că, fiind *supremă,* această fiinţă este dincolo de orice gen proxim şi diferenţă specifică. *?*

Totuşi, noi vorbim de fiinţa absolut nedeterminată într-un context logic, adică într-un context saturat de concepte, judecăţi şi raţionamente. Toate enunţurile despre această fiinţă se fac, în ultimă *anaSxzA,* prin raportarea implicită sau explicită la fiinţa determinată, adică la fiinţa care, chiar dacă nu poate fi definită exhaustiv, poate fi în orice caz obiectualizată şi conceptualizată. Mai mult încă: sintagma fiinţa indeterminată constituie un „semn" indicativ forjat de gândirea şi limbajul nostru prin care este vizat ceva considerat a fi

în afara lor; ea este rezultatul unei conceperi; ea este, am spune noi, un concept, dacă luăm acest termen în sensul cel mai larg care i se poate atribui. Şi, comparând acest concept cu conceptul de fiinţă determinată, am putea adăuga: el este un concept-limită, un concept al cărui conţinut şi a cărui sferă sunt nule sau vide, întrucât el nu vehiculează nici o determinare fundamentală şi nu implică nici un individ al unei clase oarecare asupra căruia ar fi posibil să se răsfrângă o determinare de acest gen.

Perspectiva metafizică degajată mai sus pleacă de la premisa că fiinţa supremă, că Dumnezeu, în calitatea sa de sursă originară a tuturor lucrurilor şi fiinţelor, este o entitate „obiectivă", o entitate independentă de voinţa creaturilor şi de gândirea oamenilor (gândire care, totuşi, se poate raporta la El). Acestei perspective i se adaugă, însă, şi o alta, o perspectivă care îşi are punctul de plecare în reflecţiile lui Kant. în lumina poziţiei adoptate de filosoful german, ar trebui să identificăm în Dumnezeu nu o fiinţă obiectivă, ci rezultatul unui act de gândire şi să-1 echivalăm pe Dumnezeu cu un construct conceptual de un tip special. Ar fi bine ca mai întâi - crede Kant - să-1 asociem pe Dumnezeu cu elementele aparţinând clasei ideilor pure, făcându-1, astfel, să coincidă cu un concept ela->orat de raţiune pentru a desemna ceva care trece dincolo de orice experienţă posibilă şi care nu va putea fi [rezent niciodată ca fenomen în faţă ochilor noştri. [ar Dumnezeu nu constituie î.umai această totalitate [e determinări suprasensibile pe care le concepe în clusivitate raţiunea şi care poartă numele de idee [ra. Dumnezeu reprezintă, fără îndoială, şi aşa ceva,

dar El reprezintă, totodată, şi ceva în plus. în ideea de Dumnezeu gândirea umană introduce o modulaţie de sens şi o specificaţie care nu se găseau în ideea pură ca atare; ea face din Dumnezeu o fiinţă individuală perfectă - este drept, o fiinţă individuală exemplară care e determinabilă sau chiar determinată numai prin „idee", adică numai prin raţiune - şi ne-o propune drept model sau prototip de urmat. Aceasta echivalează cu a spune că gândirea umană ajunge să transforme ideea în ideal[98]. Dar, în ultimă analiză, acesta şi este, pentru oameni, Dumnezeu: un ideal. Din „perfecţiunile" care compun „completitudinea" conceptului de Dumnezeu, două i se par a fi lui Kant de o importanţă deosebită: perfecţiunea cognitivă şi perfecţiunea morală. Enunţul potrivit căruia Dumnezeu reprezintă o energie infinită de cunoaştere conţine două aspecte: aspectul ipotetico-descriptiv şi, respectiv, aspectul prescriptiv, aspect prin care acest enunţ se constituie într-o invitaţie la formularea unor pretenţii cognitive superioare şi într-un imbold la realizarea unei cunoaşteri din ce în ce mai complexe şi mai rafinate a lucrurilor". Dar ideea-ideal de Dumnezeu poate fi cercetată şi dintr-o perspectivă morală sau, mai exact spus, şi dintr-o perspectivă metafizico-morală. Ea urmează atunci să fie transformată într-un postulat al raţiunii practice. Fără această transformare, realizarea Binelui suveran în această lume, adică a Binelui suveran „derivat", ar fi pur şi simplu imposibilă. Această realizare a lui este condiţionată de postularea

---

[98] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 461.

[99] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 462 şi *Prole gomene... ,* ed. cit., §55 şi §56.

existenței unui Bine suveran originar, adică a existenței unei ființe de o moralitate exemplară, a unei „voințe" bune şi sfinte care ne dă poruncile pe care noi, oamenii, le transformăm în exigențe intime de urmat şi care ne dă speranța în realizarea fericirii ce ni se cuvine dacă respectăm întocmai principiile pe care ea le-a legiferat[100].

22$_0$ Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice,* ed. cit., pp. 216 şi

CAPITOLUL II

FIINȚA ŞI DEVENIREA

/\.*n* primul capitolul al cărții am putut observa cum Iunul din scopurile principale ale reflecției filosofice s-a concentrat, de-a lungul istoriei sale, în efortul de a găsi conceptului de ființă o sumă de determinații suplimentare, care, fără a-1 scoate de sub dominația pozitivă a generalului, trebuiau să evite dizolvarea lui într-o generalitate prea vagă sau într-o universalitate prea aproape de pura indeterminare. \m putut constata cum, dincolo de unele exagerări (dintre care cele mai semnificative îi aparțin, paradoxal, chiar lui Aristoteî), demersurile mergând în această direcție au dat rezultate pozitive, finalizandu-se până la urmă într-un concept sau în variante conceptuale care se remarcă prin diversitatea şi uneori prin complexitatea notelor sale fundamentale sau a notelor lor fundamentale. Am putea caracteriza acest tip de demers filosofic ca o modalitate de augmentare a conținutului noțional ce se dezvoltă oarecum în interiorul conceptului şi se structurează într-un fel de «autoconcretizare" progresivă a lui. Dar acest concept poate primi un spor de determinare şi prin compararea sa cu alte concepte, care îi sunt opuse într-un grad mai mare sau mai mic. Primul dintre conceptele P[e] care tradiția metafizică înțelege să-1 contrapună conceptului de ființă este conceptul de devenire. Aa este, de exemplu, maniera în care procedează

Platon în dialogurile sale. în concepţia lui, după cum ştim, fiinţa este o realitate suprasensibilă, o realitate „ideală", o realitate „ideală" nenăscută (adică increată), eternă, indestructibilă, identică sieşi, imobilă. Fiinţa la care Platon se gândeşte atunci când o opune pe aceasta devenirii este, în primul rând, fiinţa-esentă, este *ousia* (a se vedea, în acest sens, în special *Phaidon* şi *Timaios)* sau, şi mai bine, ea este, în primul rând, fiinţa divizată într-o serie de esenţe, este esenţa divizată într-o multiplicitate de esenţe. *Ousia* este opusul devenirii şi, invers, devenirea este opusul fiinţei-esenţă. *Ousia* reprezintă însăşi esenţa ideală ca atare (esenţă care se pune, de fapt, ca o pluralitate de esenţe ideale), iar devenirea *(^genesis)* reprezintă nota caracteristică fundamentală a lumii sensibile (mai exact, a ceea ce este sensibil în fundurile individuale, pentru că, aşa cum am arătat în capitolul întâi al cărţii, dintr-o perspectivă metafizică riguroasă, toate fiindurile se caracterizează prin aceea că sunt „compuse", adică se prezintă ca structuri sau configuraţii sensibilo-suprasensibile). Este oare această relaţie de opoziţie dintre cei doi termeni absolut ireproşabilă din punct de vedere logic? Nu se poate să nu se observe că termenii constituenţi ai amintitei relaţii de opoziţie sunt pe de o parte un „subiect" (un „substrat", un „subzistent") şi, pe de altă parte, o proprietate, o însuşire a unui „subiect" (a unui „substrat", a unui „subzistent"). Desigur, o astfel de contradicţie logică a fost observată şi aici, credem, ar trebui căutată explicaţia faptului că o bună parte din metafizicieni a încercat să substituie cuplului conceptual fiinţă-devenire cuplul realitate suprasensibilă-realitate

sensibilă sau, în altă terminologie, cuplul spirit-materie; o asemenea tendinţă apare încă la Aristotel, cel puţin în unele fragmente ale scrierilor sale, în care ideea centrală pare a fi aceea a opoziţiei dintre formă şi materie, străbate reflecţiile lui Plotin[1] despre raportul dintre *eide* şi materie, pătrunde - în special prin intermediul acestora din urmă - în filosofia creştină şi primeşte un caracter „modern" prin modul în care înţelege Descartes să explice conţinutul celor doi termeni ai dihotomiei amintite, mod de înţelegere care impune - în replică la concepţia lui Aristotel - ideea unei esenţe ideale subiectivizate şi caracterizate prin actul gândirii *(res cogitans),* precum şi pe aceea a materiei ca subzistent determinat *(res extensa).*

---

[1] Plotin consideră, însă, că s-ar putea vorbi chiar şi de existenţa unei materii incorporale, în raport cu care materia corporală n-ar fi decât o copie, o imagine, un reflex; această materie ar constitui substratul tuturor formelor şi esenţelor suprasensibile şi principiul însuşi al divizării şi al multiplicităţii lor *(Enneade,* II, 4). De o materie incorporală, de o materie spirituală vorbesc şi unii gânditori creştini, cum ar fi, de exemplu, Sfântul Augustin; pentru el, materia respectivă - caracterizată, totuşi, printr-o anumită mutabilitate - ar reprezenta substratul însuşi al acelor creaturi „divine" care sunt îngerii *(Con/.,* XII, 9, 9; *Conf,* XII, 11, 12; *Conf.,* XII, 13, 16; *De Civit. Dei,* XII, 15). Acestea fiind spuse, nu e mai puţin ievărat că primul gânditor care s-a străduit să găsească argunente în favoarea „existenţei" unei materii inteligibile a fost, to-[x]*Şh* Aristotel. Dar această materie nu are pentru el o realitate în [ne'] ea fiind, în ultimă analiză, doar rezultatul unui proces de ■Viceptualizare subiectivă: în calitatea ei de substrat indeterminat tuturor configuraţiilor individuale determinate şi de potenţiali-[e] [a]bsolută, ea nu e decât produsul unei pure elaborări mentale Presupoziţia unui subiect gânditor pur metafizic (v., în acest [S] [în] special *Fizica,* 191a; *Metafizica,* 1029a; *Despre suflet,*

Contradicția logică de care aminteam mai sus apare, însă, mult diminuată dacă luăm în considerare unele perspective sau nuanțe interpretative suplimentare. N-ar trebui în nici un caz să uităm că Platon întrebuințează în reflecțiile sale nu numai termenul *genesis,* ci şi pe acela de *to gignomenon.* Astfel, într-un pasaj celebru din *Timaios* (27d-28a), el îi contrapune termenului de ființă acest participiu (prezent mediu) substantivat *(to gignomenon),* care ar putea fi tradus prin sintagma „ceea ce devine". Lui „ceea ce este" (realității suprasensibile ca atare) îi este opus (opusă) „ceea ce devine" (realitatea sensibilă ca atare). Accentul este pus aici nu atât asupra devenirii, cât asupra lucrului ce devine. Dar, chiar atunci când foloseşte termenul de *genesis,* Platon nu are în vedere o devenire „în general", o devenire „abstractă", ci devenirea lucrurilor corporale, a configurațiilor sensibile sau mai bine zis a structurilor fiintiale care au în componența lor şi elemente corporale, sensibile. Devenirea desemnează proprietatea fundamentală a lumii sensibile sau, dacă se preferă, a lumii senszbz/osuprasensibile, o proprietate atât de importantă încât n-ar fi greşit să se spună că în concepția lui atributul pare să ia până la urmă locul subiectului şi să se pună pe sine ca „substrat" ori „subzistent". în lumina acestor explicații se poate, credem, afirma că amintita contradicție logică se diminuează în mod considerabil, ba chiar că ea tinde să dispară ...

Devenirea urmează, aşadar, să fie raportată la lumea „fizică", iar nu la lumea metafizică. Conceptul de devenire trimite atât la ideea de geneză, de „naştere", cât şi la ideea de transformare sau schimba-

^m

re a unui ceva deja „înfiinţat"[2]. Dar un lucru deja înfiinţat" şi supus procesului de transformare nu trebuie el în cele din urmă să piară? Răspunsul pe care metafizica îl dă la întrebarea respectivă este în general afirmativ. înregistrăm, totuşi, şi unele devieri de la această poziţie de principiu, ca de exemplu la Platon, atunci când, pretinzând că se află în limitele verosimilului, el îşi exprimă părerea că un lucru deja creat ar putea să dureze la infinit[3]. Totuşi, ce devine efectiv în acest univers fizical, pentru că, aşa cum am precizat de mai multe ori până acum, configuraţiile lui sunt de fapt configuraţii duale, sunt de fapt structuri sensibilo-suprasensibile? Ceea ce devine nu poate fi în nici un caz forma, pentru că aceasta este increată, eternă, imobilă. Aristotel precizează' forma *(eidos)* sau esenţa *(ousia)* nu devine[4]. Şi atunci ce devine? Desigur, materia; e adevărat, o materie informată, determinată, o „figură", dar ceva care este *materie* sau figură *materială.* Forma, esenţa ideală constituie principiul însuşi al devenirii (al generării şi al transformării), dar ea, ea ca atare nu devine, întrucât îşi este dată sieşi din eternitate într-o pură identitate de sine. Forma ar fi principiul determinator nedevenibil în sine al devenirii materiei; ea ar acţiona ca o cauză originară a devenirii materiei u* interiorul însuşi al materiei şi s-ar pune, am spune,

Keferindu-se la „naşterea" unui subiect individual, deci la genera ~~propriu-zisă, Aristotel o nume~~şte devenire absolută, în mP ce referindu-se la transformarea unei proprietăţi oarecare a cestui subiect într-o însuşire a sa diferită, el o numeşte devenire ^lativă *{Metafizica,* 1024b; *Fizica,* 225a).

4 ^latOn, *Tirnaios,* 38b. Aristotel/ *Metafizica,* 1033b.

ca un fel de condiţie transcendentă localizată în imanenta materiei pentru devenirea imanentă a tot ceea ce este material[5].

Gândirea metafizică de tip tradiţional asociază, aşadar, devenirea cu lumea „fizică" sau, mai exact, cu ceea ce este corporal, material, sensibil în compusul pe care îl constituie lumea. Ea descoperă în devenire atributul fundamental al acestei lumi sau al acestui vast compus care este lumea, iar la limită - cel puţin prin unii din reprezentanţii săi - ajunge chiar să o proiecteze în subzîstenţial şi să o identifice cu lumea însăşi sau cu elementul ei material. Nu trebuie trecută cu vederea nici propensiunea - repera bila uneori - de a-i conferi devenirii deja... generate un caracter, dacă nu cert, arunci măcar posibil, un caracter, spun, de eternitate, în legătură cu ultimele două detalii de interpretare ar trebui să ne întrebăm dacă ele nu deschid cumva calea transformării conceptului „fizic" de devenire într-un concept metafizic. în definitiv, într-un caz avem de-a face cu o preeminenţă a fiinţei subzistenţiale sau a subzistenţei fiinţiale, iar în celălalt cu situarea în prim plan a eternităţii. Se poate vorbi, fără îndoială, de un început de transfer (implicit) a ceea ce este strict specific în descrierea şi caracterizarea din perspectivă metafizică a conceptului de fiinţă înspre ceea ce ar urma să cuprindă descrierea şi caracterizarea conceptului de devenire dintr-un punct de vedere diferit de cel *strict*

---

[5] Aristotel denumeşte uneori forma *(eidos)* cu termenul de natură *(physis) [Fizica,* 193a-193b]; dar, aşa cum rezultă din context, cel de al doilea cuvânt, care are la origine sensul de „naştere" sau de „proces de creştere", este asimilat aici termenului de esenţă generatoare a lucrurilor materiale.

tradiţional. Acest început de transfer nu este, însă, suficient pentru a determina transformarea conceptului „fizic" de devenire într-un concept metafizic propriu-zis. Fiinţa subzistenţială de care vorbeam nu e, totuşi, o fiinţă suprasensîbilă şi, în plus, ea nu se extinde în nici un caz, în calitatea ei de fundament, asupra tuturor lucrurilor care fiinţează. în sfârşit, nici eternitatea de care aminteam nu e o eternitate deplină, ea având un început, o naştere, o origine, ceea ce revine la a spune că ea este o eternitate... devenită. Pentru ca amintitul concept de devenire să se metamorfozeze într-un concept metafizic, ar trebui satisfăcute două condiţii esenţiale: 1) ca devenirea să fie echivalată cu principiul însuşi sau cu cauza originară a tuturor lucrurilor şi 2) ca acest principiu-devenire să fie identificat cu un principiu de „natură" suprasensibilă. Prima condiţie e satisfăcută, ce-i drept, încă de Heraclit. în concepţia lui, diversitatea elementelor primordiale, precum şi a lucrurilor ce derivă din ele este asigurată de faptul că elementele şi lucrurile devin prin însăşi „firea" lor sau, şi mai bine, ea se datorează devenirii unui element cu adevărat primordial, a unui element primordial fundamental - focul -, care îşi are principiul fiinţării sale în actul însuşi al unei deveniri eterne[6]. Punând la baza lumii în întregimea ei „transformările" (veşnice) ale „focului", Heraclit[7] nu face altceva decât să atribuie devenirii un caracter de fundament etern, de subzistenţă şi de permanenţă, caracter Pe care ar trebui să-1 aibă, de iapt, numai fiinţa: fiinţa [is]te aceea care rămâne în eternitate la sine însăşi, de-

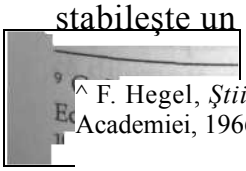
Fragmente, 30, 31, 36, 91.
, 31.

venirea, în schimb, devine în însăşi devenirea ei temporalizatoare. Principiu ultim al tuturor lucrurilor, devenirea nu este, însă, pentru Heraclit şi un principiu suprasensibil. în concepţia lui, devenirea este o devenire materială, „sensibilă"; ea apare întotdeauna, ca să-i parafrazăm cuvintele, ca o devenire a „focului". Gândirea lui îndeplineşte astfel doar prima din condiţiile necesare transformării efective a conceptului fizical de devenire într-un concept metafizic. Acesta e motivul pentru care ar trebui să vedem în Heraclit mai degrabă un precursor al metafizicii decât un metafizician propriu-zis[8]. Satisfacerea ambelor condiţii de care vorbeam are loc mult mai târziu şi anume în opera lui Hegel. Se poate spune că prin gândirea sa procesul de transformare a conceptului de devenire dintr-un concept „fizic" într-unui metafizic, proces început, aşa cum observam, încă de foarte mult timp, cunoaşte o finalizare deplină. Cum interpretează, însă, Hegel conceptul de devenire? Devenirea - afirmă el -este realitatea intrinsecă a lucrurilor, ea constituie subzistenţa şi permanenţa lor. Fiinţa şi neantul nu sunt decât componentele ei fundamentale: ele nu se pun în şi pentru ele însele, ci subzistă în devenire. Devenirea reprezintă adevărul lor, subzistenţa lor, permanenţa datorită căreia se realizează trecerea de la un contrar la altul. Adevărul fiinţei şi al neantului „este

[8] *Mutatis mutandis,* aceeaşi perspectivă de abordare i se poate aplica şi lui Parmenide. într-adevăr, pe de o parte, fiinţa (ceea ce este) e pentru el identică cu gândirea şi, deci, de „natură" suprasensibilă, iar pe de altă parte, ea poate fi, totuşi, asociată cu o sferă şi, prin urmare, introdusă în clasa acelora care pot fi percepute cu simţurile.

această mişcare de dispariţie nemijlocită a uneia în altul"; „adevărul lor este *devenirea,* mişcare în care ambele sunt diferite; diferenţa lor e însă una care s-a suprimat în mod tot atât de nemijlocit"[9]. Dar devenirea reprezintă, de asemenea, esenţa ideală a lucrurilor, „conceptul" lor „obiectiv": între gândire şi „natura" lucrurilor există o identitate şi aceasta rezidă în idealitatea devenirii lor, în conţinutul „conceptual" (suprasensibil) al devenirii lor[10].

O bună parte din gândirea modernă şi contemporană stă sub sensul deturnării - tematizate sau netematizate - de la sensul fizical al devenirii înspre sensul ei metafizic. Devenirea este „fiinţizată" fie prin punerea ei ca o „constantă", ca o „invariantă" unificatoare a tuturor lucrurilor, fie prin echivalarea ei cu un ceva suprasensibil, fie prin combinarea acestor două perspective interpretative. Iată-1, de exemplu, pe un gânditor care a influenţat atât de profund filosofia contemporană, cum este Nietzsche. în concepţia lui, aşa cum apare ea cel puţin în unele pagini ale operei sale, devenirea ca principiu ultim (şi imanent) al lumii ar coincide cu voinţa de putere, care este o voinţă de putere creativă, o voinţă de putere „acţionată" din interior de un *telos* creativ, de o energie („invizibilă", suprasensibilă) generatoare de forme, de structuri, de configuraţii. în plus, introducând ideea eternei remtoarceri a tuturor lucrurilor (şi a determinaţiilor lor), ideea timpului ciclic, a timpului „etern", Nietzsche stabileşte un criteriu de „fixitate" metafizică şi un

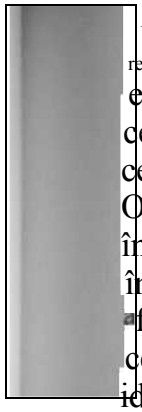


^ F. Hegel, *Ştiinţa Logicii,* trad. de D.D.Roşea, Bucureşti, a Academiei, 1966, pp. 64-65. *Ibidem,* pp. 27 şi 32.

principiu temporal de a fi care anulează în mare parte ideea noutăţii creatoare ca atare, implicată *ab initio* în concepţia asupra devenirii ca voinţă de putere sau a voinţei de putere ca devenire.

Aceeaşi prezenţă subversiv-persistentâ a conceptului de fiinţă o întâlnim şi în gândirea lui Whitehead. Ea poate fi constatată atât la nivelul reflecţiei despre categoria fundamentală a existenţei, care este aceea a „creativităţii", cât şi la nivelul reflecţiei despre unităţile categoriale primare ale ei, care sunt „entităţile actuale" *{actual entities).* Creativitatea este un proces dinamic; ea este responsabilă de apariţia, în serie nesfârşită, de noutăţi existenţiale. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, creativitatea, operaţie sau funcţie universală, reprezintă factorul unificator al diversităţii lumii sau principiul care „leagă" diversitatea ei într-o unitate. Dar conceptul de unitate trimite necesarmente la conceptul de fiinţă şi am putea spune chiar că îl presupune. Cât priveşte „entitatea" actuală, ea este caracterizată în următoarele cuvinte: *„Modul cum* o entitate actuală *devine* constituie *ceea ce este* acea entitate; astfel încât cele două descrieri ale entităţii actuale nu sunt independente. «Fiinţa» ei este constituită de «devenirea» ei. Acesta este principiul procesului."" Avem aici o operaţie de identificare sau echivalare a termenilor fiinţă şi devenire, ca şi o substituire de sensuri care merge în două direcţii (diferite): pe de o parte, fiinţa este „înlocuită" cu devenirea, „ce"-ul absorbit în „cum", ceea ce este în cum este, iar pe de altă parte - şi acest gând ne place nouă să-l reţinem cu precăde-

[11] A. N. Whitehead, *Process and Reality,* New York, Free Press, 1969, p. 28.



re -, devenirea e „înlocuită" cu ființa, e subsumată ei, e înțeleasă ca reprezentând constituția ființială (acel ceea ce este în sine însuşi) a entității actuale şi în felul cesta e pusă ca o „constantă" sau o „invariabilă" a ei. O contaminare metafizică regăsim, în sfârşit, chiar şi în gândirea postmodernă a unui Derrida, de exemplu, în pofida pretențiilor ei de radicală decon-strucție a formei de reflecție metafizico-filosofice. Desigur, ceea ce Derrida vrea să realizeze este un discurs ideatic de un tip cu totul particular, o scriitură ideatică din care să fie exclus orice centru conceptual dominator, orice concept fundamental unic, ba chiar şi identitățile conceptuale *stricto sensu* şi care să coincidă în cele din urmă cu un proces de semnificare unde conceptele, pierzându-şi determinațiile lor distincte, să trimită unele la altele ca într-un joc de oglinzi şi să se transforme în componentele considerate egale ale unei gândiri care nu vrea să impună nimic, e adevărat, dar care nici „nu vrea să spună ceva" sau cel puțin ceva care să fie o simplă „problemă de înțelegere". O scriitură care urmăreşte să producă jocul formal al diferențelor, al opozițiilor conceptuale, al transformărilor de sisteme şi structuri textuale - iată exigența intimă a lui Derrida. Dar a spune că scriitura ar trebui să genereze seria practic nelimitată a diferențelor înseamnă a raporta „conceptul" de diferență *(difference)* k ^conceptul" de diferanță *(differance)* ca la un fel de ^concept" superior care îl presupune. Fără îndoială, Uerrida îşi ia precauțiile necesare şi depune, în conse-
. ^ță un efort speculativ laborios pentru a demonstra diferanță nu este un nucleu imobil de potențialități, Punct originar" fix, din care ar urma să fie emana-

te, într-un lanț nesfârșit, „diferențele", ci cu totul altceva și anume un proces, o devenire, „o mișcare generativă", o mișcare „care consistă în a diferenția" și a produce diferențe. Dar același Derrida nu ezită să o caracterizeze în termeni ca „rădăcina comună" *(la racine commune)* a tuturor diferențelor conceptuale[12] și nu regăsim oare în această sintagmă exprimată ideea mai veche a ființei ca a acelui ceva etern-prezent care face posibile toate fiindurile și se constituie în principiul de unitate al tuturor ființărilor?

Conceptul de devenire are câteva concepte corelative. Aceste concepte, care ar trebui să fie și ele interpretate și explicitate, sunt următoarele: universul *(id est* cosmosul sau lumea), materia, spațiul și timpul. Se poate constata atât în reflecția metafizică „pură", cât și în reflecția de inspirație „fizicalistă" (dar în aceasta din urmă numai în măsura în care ea nu încearcă să se depășească pe sine înspre metafizică), se poate constata, spun, o tendință evidentă de a face din conceptele amintite concepte de natură empirică. înțeleg prin conceptele empirice acele concepte care sunt elaborate prin generalizarea și abstractizarea informațiilor pe care ni le furnizează simțurile. Aceste concepte sunt în esența lor retrospective și trimit, ca la un ultim fundament, la experiența originară a corpului. Aceasta nu înseamnă că ele nu au sau nu pot să aibă și un anume caracter anticipativ, recognoscibil în aceea că ele vizează sau pot viza conservarea și reiterarea întocmai a proprietăților sau însușirilor comune și generale definitorii pentru obiectele la care se raportea-

---

[12] Jacques Derrida, *Positions,* Paris, Les Editions de Minuit, 1987, p.17.

ză. Criteriul adevărului lor nu poate fi, desigur, decât tot experienţa corporală, chiar dacă în acest caz ea începe prin a fi pusă doar ca posibilă şi devine abia ulterior actuală. Retrospective numai ori simultan retrospective şi anticipative, conceptele empirice trimit la experienţa corpului, la mărturiile simţurilor - şi acesta e lucrul cel mai important în ordinea de idei pe care o urmărim.

Iată, mai întâi, universul, cosmosul, lumea[13]. Cum îşi reprezintă cosmosul, în primă instanţă, un

---

[13] Aceşti termeni sunt folosiţi de noi ca termeni sinonimi, sensul fundamental care îi uneşte fiind acela de întreg sau de totalitate. Există, desigur, posibilitatea ca între ei să se facă anumite distincţii semantice şi unii filosofi procedează în consecinţă. Inspirându-se din sensul pe care vechii filosofi greci îl atribuiau cuvântului *kosmos,* o bună parte din gânditorii epocilor mai noi întrebuinţează acest cuvânt în accepţiunea precisă de ansamblu *ordonat* al corpurilor cereşti sau de univers *ordonat.* Să nu uităm, însă, că traducerea în limba latină a cuvântului elen *kosmos* se face prin intermediul cuvântului *mundus*. *Mundus* deţine, astfel, implicit sensul de ansamblu ordonat. Putem pretinde, de asemenea, că termenul românesc „lume", care reprezintă echivalentul semantic al latinescului *mundus,* a primit prin contaminare „livrescă" acelaşi sens implicit.

Dacă dorim să ne referim acum la termenul de univers, atunci va trebui să începem prin a face precizarea că acesta provine din termenul latin *universum,* care, la rândul lui, reprezintă echivalentul cuvântului *to holon* din limba greacă. Sensul primordial al cuvântului *to holon* pare să fi fost cel de „întreg". Aplicat în meniul «fizicii", acest cuvânt a ajuns să indice ansamblul bine ucturat [a]* corpurilor celeste şi să Hevină sinonimul cuvântului *osmos*. In limba latină termenul *universum* (care, repetăm, este [re]spondentul cuvântului *to holon)* a fost întrebuinţat adeseori ca ortim P[en]fru termenul *mundus* (care reprezintă, să ne reamin-[m]> traducerea cuvântului *kosmos).* în prelungirea acestei tradiţii semantice", unii filosofi şi teoreticieni români (printre care se

Platon, de exemplu? Ca un mare corp „sensibil", vizibil, perceptibil, tangibil[14], ca un mare întreg alcătuit din nenumărate „corpuri": din corpurile cereşti, din astre (cu pământul aflat în centrul lor!), din corpurile vieţuitoarelor „înaripate" şi zburând „prin văzduh", din corpurile celor acvatice şi, în fine, din corpurile „pedestrelor şi terestrelor", în rândul cărora sunt incluse, bineînţeles, şi corpurile umane[15]. în mod sigur, majoritatea corpurilor din care este compus universul e supusă devenirii şi pieirii, dar apare foarte posibil ca şi „minoritatea" rămasă (în speţă aceea a astrelor), precum şi universul ca *întreg* să se supună aceloraşi procese[16]. Reprezentările mentale ce le avem despre fiinţele „vii" pe care le conţine universul sunt, pentru a folosi terminologia platoniciană specifică, expresia unor opinii „certe", bazate pe mărturia simţurilor şi

---

numără şi subsemnatul) au întrebuinţat şi întrebuinţează cuvintele lume şi univers nefăcând între ele nici o discriminare de sens. Ceea ce am spus până acum nu ne împiedică să recunoaştem că există filosofi şi oameni de ştiinţă care fac o diferenţă între ceea ce în limba română poartă numele de lume şi ceea ce, în aceeaşi limbă, poartă numele de univers. Prin univers ei înţeleg să semnifice ansamblul a ceea ce fiinţează în spaţiu şi timp, iar prin lumi ei înţeleg să indice sistemele relativ autonome pe care acesta le însumează. Este de amintit aici că încă Lucreţiu distingea între univers şi lume; pe de o parte, spunea el, ar exista întregul ca atare, iar, pe de altă parte, ar exista, cuprinse în el, „diversele lumi" create în „diverse" moduri. (Pentru informaţii suplimentare se poate consulta, între alte lucrări, A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.)

[14] **Platon, *Timaios,* 31b şi 92c.**

[15] ***îbidem,* 39e ş.u.**

[16] ***îbidem,*** 38b-c.

formulate, prin intermediul gândirii discursive, în intimitatea sufletului[17]. Sau, într-o altă terminologie, care ne aparţine, acestea sunt concepte empirice, cu o funcţie atât retrospectivă, cât şi anticipativă, întrucât caracteristicile pe care ele le desemnează ca fiind distincte pentru diverse clase de indivizi trimit, pe de o parte, la comunul şi generalul repetate de nenumărate ori în trecutul experienţei, iar, pe de altă parte, la comunul şi generalul înscrise într-un fel de orizont al aşteptării, posibile şi ele de a fi reiterabile de nenumărate ori într-un viitor al experienţei în permanenţă pe cale de a fi actualizat. Dar unele din reprezentările în care se finalizează „opiniile" despre astre, precum şi „ părerile" despre geneza şi dispariţia universului, acestea ce sunt? Sunt oare ele concepte empirice? Nu putem să le denumim astfel, pentru simplul motiv că ele nici nu sunt extrase dintr-o experienţă anterioară şi nici nu se raportează la o experienţă ulterioară previzibilă ce urmează să se constituie în criteriul veridicităţii lor; tot ceea ce putem spune este că ele sunt gândite ca şi cum ar fi raportabile la o experienţă sensibilă, fără însă ca această experienţă să se dovedească a fi pentru subiectul uman altceva decât o pură experienţă fictivă, decât o pură experienţă potenţială, absolut de netrecut - din punctul de vedere al lui Platon - în act: :esta e motivul care ne determină să afirmăm despre reprezentările respective că sunt *simulacre* de concepte empirice şi nimic mai mult.

Sub aceleaşi auspicii conceptual-empirice de•utează şi reflecţiile lui Aristotel despre univers. Uni-

n, 37b-c.

versul, susține el, este obiectul prin excelență al investigațiilor de natură empirică. Dar ce anume înțelege să definească prin termenul de univers filosoful elen? într-o primă accepțiune, universul este redus la „extremitatea" lui şi echivalat explicit cu „primul cer", cu sfera stelelor fixe; se subînțelege, însă, că sfera stelelor fixe cuprinde toate celelalte corpuri, fie ele „cereşti", sublunare ori terestre propriu-zise. într-o a doua accepțiune, care vine să o concretizeze pe cea dintâi, termenul ajunge să indice cerul în întregul lui, adică atât sfera stelelor fixe, cât şi sferele care poartă cu ele planetele, soarele şi luna[18]; se subînțelege, însă, că acest vast ansamblu „ceresc" cuprinde în interiorul lui pământul, corpurile terestre, precum şi corpurile care populează regiunea dintre pământ şi lună[19]. în sfârşit, într-o a treia accepțiune, care reuşeşte performanța de a o detalia la maximum pe cea de-a doua, universul e făcut să coincidă explicit cu acea mare totalitate, cu acel „întreg" imens care include sfera stelelor fixe, sferele planetelor, soarelui şi lunii, corpurile ce ocupă regiunea dintre lună şi pământ, pământul (ce se găseşte în centrul acestui ansamblu!), precum şi ființele individuale care ființează pe pământ[20]. Sau, într-o exprimare mai sintetică - exprimare care respectă dacă nu litera gândirii aristotelice, atunci cel puțin spiritul ei -. universul conține două regiuni principale: cerul propriu-zis şi domeniul sublunar. Tot ceea ce s-a afir-

---

[18] Din unele considerații rezultă, însă, că Aristotel introduce în clasa planetelor chiar şi luna (cf. *Metafizica,* 1074a).

[19] Pentru sensurile amintite ale cuvântului, a se vedea, în special, *Despre cer,* I, 278.

[20] Vezi, în special, *Fizica,* 212b.

mat până acum despre cele două regiuni ale lumii, precum şi tot ceea ce s-ar mai putea afirma despre ele (de exemplu, că stelele fixe, soarele, luna şi planetele sau, mai exact, sferele care le poartă execută o mişcare de translaţie circulară, că pământul este în stare de repaus sau că fiinţele terestre, ca şi corpurile situate între pământ şi lună se nasc şi pier) n-ar fi altceva decât rodul unor îndelungate perioade de observaţii empirice, pe care nimeni şi nimic n-ar avea cum să le conteste în viitor ...[21]

Ce e de observat, finalmente, în legătură cu concepţia lui Aristotel despre univers? E de observat că aceasta se sustrage, într-o bună măsură, poziţiei de principiu a metafizicii, aşa cum a fost formulată ea, cu o rigoare logică superioară, de Platon. într-adevăr, pentru Aristotel, spre deosebire de Platon, numai unele din componentele universului sunt guvernate totalmente de principiul devenirii: este vorba de corpurile terestre, precum şi de corpurile situate între pământ şi lună. Cât priveşte sferele cereşti şi corpurile care sunt încastrate în ele, toate acestea sunt increate, eterne şi incoruptibile, iar în ceea ce priveşte pământul, acesta pare a fi un corp „paradoxal", căci, pe de o parte, în calitatea lui de centru al universului, el este o configu-»ţie materială veşnică, iar pe de altă parte, în calitatea (i de corp (sferic) al cărui element primordial pământ ltră în contact cu alte elemente primordiale (apa, ae-1 ^' e^ es∗:e SUPUS devenirii. Se cuvine de făcut 3 remarcă: afirmaţiile despre caracterul etern al tentei corpurilor cereşti, ca şi despre veşnicia pă-

[21] Cf *M ~ Met ta fizica, Fizica, Despre cer, Despre generare şi distrugere, ete o rologicel e.*

mântului - centru al universului nu au şi nu pot avea nici o bază empirică, ele derivând, în mod evident, dintr-o perspectivă pur metafizică asupra lucrurilor.

Experienţa şi mărturia simţurilor joacă un rol foarte important şi în interpretarea pe care o dă conceptului de lume (de univers) filosofia creştină. în viziunea ei, lumea reprezintă când totalitatea celor create (cerul, astrele, pământul, precum şi cele care „sunt în ele"[22]), când toate acele creaturi umane care, păcătuind nelegiuit cu trupul, nu mai sunt în stare să-şi înalţe sufletul până sus, pentru a „locui" cu el în cerurile pe care le veghează *Domnul*[23]. Ambele accepţiuni ale termenului induc ideea că lumea este un tot configurat, dacă nu în întregime, atunci cel puţin parţial, din elemente vizibile, tangibile, materiale, idee imposibil de elaborat dacă nu se pleacă de la premisa că gândirea trebuie să ia în considerare informaţiile furnizate de organele senzoriale, să le transforme - într-o anumită măsură - în criterii ale adevărului şi să se exercite, în consecinţă, şi asupra lor.

Sub semnul aceleiaşi pozitivări, chiar dacă nemărturisite, a simţurilor stă şi următoarea definiţie a lui Baumgarten, caracteristică pentru întreaga metafizică „tradiţională" dintr-o epocă mai apropiată de noi sau chiar contemporană cu noi: „Lumea (universul, *Mv)* este înlănţuirea (multitudinea, totalitatea) realităţilor finite care nu este o parte din altceva" *[Mundus (universum, năv) est senes (multido, fatum)*

---

[22] Sfântul Augustin, *Tractatus in Johannis Evangelium,* în *Opera* (Migne), 1842, cap. I, nota 11, tom. III, col. 1393.

[23] *Ibidem;* v. şi Thoma de Aquino, *Summa Theologiae,* II[2], Qu-CLXXXVIII, Art. 2, Ad 3.

actualium finitorum, quae non est pars alterius][2i]. într-adevăr, ce altceva ar putea însemna afirmaţia că lumea este o multitudine de „realităţi finite" decât „a recunoaşte cu ochii", ca să ne exprimăm astfel, că ea constituie o înlănţuire sau o succesiune de fiinţe care se nasc şi pier?

în ceea ce-i priveşte pe fizicieni, astrofizicieni şi cosmologi, aceştia concep universul, după cum ştim, ca un tot alcătuit atât din obiecte, configuraţii şi elemente reperabile direct de către simţurile noastre, cât şi din structuri şi procese detectabile doar indirect, în urma unor laborioase observaţii şi experimente.

O serie întreagă de observaţii şi experimente extrem de sofisticate efectuate în zilele noastre a reuşit să impună în prim plan modelul *Big Bang-ului.* Aceasta revine la a spune că, deocamdată cel puţin, câştig de cauză l-au avut oamenii de ştiinţă care susţin că universul are o geneză, un început şi că el se află în continuă evoluţie (ştim, însă, că teoriile ştiinţifice, mai ales cele cosmologice, au tendinţa de a se înlocui destul de rapid unele cu altele, aşa că putem să ne aşteptăm în viitor la tot felul de surprize...). O primă dovadă în sprijinul modelului amintit a fost constatarea că galaxiile se îndepărtează de noi şi una de alta cu viteze proporţionale cu distanţa dintre ele, făcând să se mărească, aşadar, distanţa dintre noi şi ele şi dintre ele tfisele o dată cu creşterea vitezei. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât că universul se află în continuă 'evoluţie", în continuă expansiune... Nu trebuie să [re]dem, totuşi, că această constatare a fost făcută în

[A]- [G]- Baumgarten, *Metaphysica,* ed. a II-a, 1743, §354, p. 87.

urma observației directe a fenomenului însuşi de îndepărtare a galaxiilor. De fapt, aşa cum precizează un fizician şi astrofizician cunoscut ca Steven Weinberg, „noi nu vedem galaxiile depărtându-se; tot ceea ce-i sigur este că liniile spectrelor ce provin de la galaxii sunt deplasate înspre roşu, adică spre lungimi de undă tot mai mari"[25]; or, lungimile de undă tot mai mari presupun prezența unor surse de emisie tot mai îndepărtate... Afirmația că galaxiile se îndepărtează una de alta şi că universul se află în expansiune este, aşadar, rodul unei observații „indirecte". A doua dovadă a valabilității modelului amintit în general şi a existenței universului timpuriu în particular a fost - să ne reamintim şi acest lucru - detectarea (întâmplătoare!) a radiației „fosile" abătute spre roşu, a fondului cosmic de radiație din domeniul microundelor sau, cum se mai numeşte, a radiației de microunde de 3°K. A treia este proporția dintre heliu şi hidrogen pe care o constatăm astăzi în univers şi care este aceea rămasă din vremea nucleosintezei (25% heliu față de aproximativ 75% hidrogen). A patra - şi cea mai importantă - ar putea fi, în sfârşit, detectarea fondului cosmic de neutrini[26].

Materia poate să fie şi a fost interpretată şi ea din aceeaşi perspectivă conceptual-empirică. O astfel de accepțiune a termenului întâlnim chiar la gânditorul care în vechime 1-a supus celei mai aprofundate analize, adică la Aristotel (această accepțiune nu este singura, dar ea ocupă, oricum, un loc de prim plan).

---

[25] Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului,* Bucureşti, Editura Politică, 1984, p. 45.

[26] *Ibidem,* p. 132.

Fecare compus are - susține Aristotel - un substrat material, corporal, sensibil. Acest substrat (opus formei) este alcătuit, la rândul lui, din două tipuri de materie: din materia ultimă (în ordinea de succesiune a generării) *[eschate hyle]*[27] şi din materia primă (în aceea^ ordine de succesiune) *[prote hyle]*. Ambele tipuri de materie sunt supuse devenirii şi procesului de dispariție, dar în timp ce în cazul materiei ultime, lucrul acesta apare cu toată evidența, în cazul materiei prime, care se desemnează a fi infrastructura ascunsă a celuilalt tip de materie, el este constatabil doar indirect. Prin termenul de materie ultimă, Aristotel înțelege să denumească, de regulă, substratul material anterior sau „figura" (materială) anterioară din care se naşte orice fiind individual[28]. O dată generat, noul fiind individual nu se va închide nici el într-o imobilitate eternă, ci se va constitui, la rândul său, în materia ultimă pentru un alt fiind individual care urmează să fie generat ş.a.m.d., la infinit. Dar procesul generării este însoțit în permanență de contrapartea sa, care este procesul distrugerii. Fiecare entitate (materială) care a dat naştere unei alte entități (materiale) va sfârşi prin a se „autoanihila", mărind astfel la nesfârşit lanțul acelora care nu numai că sunt sortite pieirii, dar pier efectiv... Atât generarea, cât şi distrugerea sunt acte, manifestări, evenimente pe care le putem constata realmente, adică prin intermediul simțurilor.

---

entru această expresie, unii comentatori şi traducători au forjat 3gma explicativă materia proximă (materia cea mai apro-

Aristotel, *Metafizica,* 1044a; *Fizica,* 192a.

Materia ultimă are, însă, ca fundament al ei, materia primă. Ca fundament al materiei ultime, materia primă reprezintă fie unul dintre cele patru elemente primordiale sublunare (focul, aerul, apa, pământul), fie o combinaţie între ele. De exemplu, fundamentul materiei ultime „carne" (inclusiv „carnea" omului, inclusiv trupul său) este constituit din elementele pământ şi foc[29]. Dacă generarea şi dispariţia materiei ultime ca atare sunt procese pe care simţurile noastre le consemnează în mod direct, nu acelaşi lucru se poate spune despre fenomenele prin care materia primă dă naştere materiei ultime sau îi pregăteşte dispariţia. Că elementele primordiale amintite[30] sunt totuşi elemente devenibile, se poate constata - dacă nu chiar direct, atunci cel puţin cvasidirect, ca să ne exprimăm astfel ~, raportându-ne, de pildă, Ia „meteori", căci ce altceva sunt aceştia[31] decât probe irefutabile că elementele respective se află într-o relaţie mutuală, amestecându-se şi transformându-se unele în

[29] Aristotel, *Metafizica,* 1041b şi 1071a.

[30] Aristotel vorbeşte, însă, şi de existenta unui al cincilea element, eterul, din care ar fi alcătuite corpurile cereşti propriu-zise; acest element ar fi „incoruptibil", nedevenibil, netransformabil, pur tând astfel cu sine amprenta divinului. Este evident că o astfel de afirmaţie nu constituie altceva decât o presupoziţie metafizică.

[31] De reţinut că Aristotel introduce în clasa meteorilor nu numai fenomenele atmosferice propriu-zise (ploaia, vântul, ceaţa, zăpada, fulgerele, tunetele etc.) - aşa cum procedează oamenii de ştiinţă contemporani -, ci şi o serie de fenomene astronomice (ca, de exemplu, cometele sau Calea lactee) sau de fenomene geologice (ca, de exemplu, seismele).

altele datorită calităţilor **lor** intrinseci?[32] în rezumat, în accepţiunea sa fizicală, materia constituie pentru Aristotel un substrat corporal care se caracterizează printr-un proces de generare şi dispariţie, precum şi prin faptul că este mai mult sau mai puţin accesibil simţurilor noastre.

Ne putem întreba, totuşi, dacă Aristotel nu are precursori în elaborarea conceptului fizical de materie. Desigur, analogii se pot face; se poate compara concepţia lui despre cele patru elemente primordiale (focul, pământul, apa, aerul) cu gândurile lui Platon despre cele patru elemente primordiale (focul, pământul, apa, aerul) sau cu reflecţiile, încă şi mai vechi, ale lui **Leucip** şi Democrit despre atomi. Sensul - fizical -afnbuit de Aristotel termenului de materie nu poate fi, **Insă,** echivalat cu sensurile conferite de ceilalţi gânditori termenilor de element şi atom; el se distinge prin .•riginalitatea lui de esenţă. Iată-1, de exemplu, pe Platon. Platon asociază şi el elementele primordiale cu fenomenul devenirii, cu „jocul" apariţiei şi dispariţiei. Rând pe rând, aceste elemente s-ar autoanihila, dând naştere câte unui element corespunzător procesului

---

vezi *Meteorologicele;* pentru „devenirea" elementelor, cf., de semenea, *Despre generare şi distrugere,* II, 2,3,4.

S-ar putea pune, însă, acum întrebarea dacă fenomenele e eoro°logice amintite nu reiterează cumva, în raportul lor cu nentele primare, raportul existent între materia ultimă şi ma- a Primă. Răspunsul e negativ şi e negativ, pentru că aceste ^ene sunt, în concepţia lui Aristotel, manifestări imediate, °cite, ale corpurilor primare, precum şi ale relaţiilor dintre r e r'ar nU connguraţii care ar face să apară, în urma combinaţiilor ^ate Ja nivelul lor de profunzime, o materie cu un „aspect" 0 ut nou şi cu proprietăţi absolut inedite.

individual de autodistrugere şi ar intra astfel, până la urmă, într-o mişcare circulară de apariţie şi dispariţie de neoprit[33]. Deşi devin sau, mai exact, deşi devin şi pier într-un lanţ procesual nesfârşit, aceste elemente nu sunt entităţi corporale, nu sunt substraturi corporale, nu sunt realităţi subzistenţiale, fie ele oricât de vremelnice. Nu putem spune despre ele că sunt „acesta" sau „acela"; tot ceea ce se poate afirma este că ele sunt de „un anume fel". Cu alte cuvinte, elementele primordiale nu ar fi „subiecte", nu ar fi „substanţe" (corporale), ci numai „calităţi"[34]. La Aristotel, însă, materia (fizicală) nu e niciodată un simplu efect al devenirii, al devenirii care implică deopotrivă distrugerea; ea este un substrat, un substrat corporal care se naşte şi piere. Ideea generării .şi a dispariţiei apare şi în gândirea lui Leucip şi Democrit. Dar ea este asociată şi am putea spune chiar subordonată (dacă ar fi să dăm crezare interpretării date, de exemplu, de Aristotel în operele sale) conceptului de atom. Atomii sunt elementele primordiale şi unităţile indivizibile -imperceptibile simţurilor - din care sunt compuse corpurile mai mari, adică lucrurile perceptibile simţurilor. Infiniţi Ia număr, atomii s-ar caracteriza prin micimea maselor (ei ar fi, de fapt, nişte corpusculi) şi, de asemenea, prin configuraţia, ordinea şi poziţia lor diferită. Reunindu-se, atomii ar genera corpurile mai mari, iar separându-se, ei ar provoca distrugerea sau pieirea acestor corpuri. Prin urmare, deşi vorbesc de generare şi dispariţie, Leucip şi Democrit le subordonează unor elemente corporale netransforma-

---

[33] Platon, *Timaios,* 49c-50a.
[34] *Ibidem,* 50a.

bile în sine, statuând în acest mod întâietatea unor constante ființiale ori principii redevabile unei concepții sau „preconcepții" de ordin metafizic. S-ar putea afirma chiar că ei practică un fel de materialism metafizic „avânt la lettre". Conceptul de atom al celor doi gânditori se reduce la o schemă mentală pur imaginativă care se raportează la un obiect presupus a fi un „suprasensibil" pur; el este, aşadar, un concept metafizic prin excelență. La Aristotel, însă, conceptul de materie (în accepțiunea de mai sus) este unul de „natură" empirică. El este indus dintr-o experiență sensibilă, „fizicală" şi ne trimite la ideea existenței unei serii practic deschise la nesfârşit de individualuri corporale sau, mai exact, de individualuri *corporalo*-„spirituale" care dăinuiesc, fiecare în parte, doar o perioadă anumită de timp, fiind supuse, toate, procesului de geneză şi de dispariție.

Care a fost destinul conceptului aristotelian de materie, vreau să spun al accepțiunii fizicale pe care a dat-o el materiei? Acest sens al termenului de materie reapare, oricât de paradoxală ar putea fi circumstanța "espectivă, în filosofia creştină. Materia „corporală" la -are se referă gânditorii creştini este o materie „corup-[3]ilă", o materie care cunoaşte atât evenimentul naş-[ru]' [c]ât şi pe cel al dispariției. Desigur, explicația pe ei o dau procesului intern al acestor evenimente, Puțin atunci când e vorba de indivizii umani, este natură spiritualistă, de natură etic-spiritualistă şi ea [m ve]dere păcatul originar pe care l-au comis pri-[i] [Oam]eni, Adam şi Eva, păcat prin care se instituie, • Pt, preeminenta trupului, a înclinațiilor, cerințeaormțelor sale. Dar conceptul de materie corpo-

rală ca atare este extras - recunosc ei - dintr-o experienţă de natură „sensibilă" şi el se desemnează astfel drept un concept empiric.

Acest sens specific atribuit materiei reapare şi în gândirea fizicienilor moderni şi contemporani, desigur cu readaptările impuse de noile descoperiri ştiinţifice şi de specificul conceptualizărilor ştiinţifice mai recente. Toate obiectele fizice, toate obiectele fizice individuale - spun ei - au un început şi un sfârşit, o secvenţă „evolutivă", o „istorie". Vorbind de obiectele fizice, obiecte devenibile, ei includ în rândul acestora atât obiectele microfizicale, cât şi obiectele macrofizicale. Aserţiunea lor despre existenţa obiectelor microfizicale, precum şi caracterizarea acestora ca entităţi corpusculare[35] nu sunt lipsite de legătură cu teoria atomistă ceva mai îndepărtată sau ceva mai apropiată de noi. Ideea după care obiectele microfizicale sunt corpuri *materiale* infime, sunt corpusculi are un antecedent în concepţia care prezumează că atomii sunt nişte corpusculi. Dar poziţia pe care se situează fizicienii de astăzi nu s-a putut configura fără a se renunţa, totodată, la principalele aspecte de ordin metafizic ale teoriei atomiste[36]. Fără îndoială, şi oamenii de

---

[35] De fapt, în conformitate cu teoria cuantică actuală, parti culele elementare au o dublă natură, o natură duală, o natură corpuscular-ondulatorie: în unele experimente ele se comportă ca şi cum *u* fi particule materiale, ca şi cum ar avea o masă, iar în altele ca şi cum ar fi unde.

[36] în legătură cu teoria atomistâ mai nouă se cuvine să facem une le precizări: 1) o parte din partizanii ei adaugă implicitului meta fizic al concepţiei mai vechi o sumă de idei explicite care îşi aU originea totîntr-o perspectivă metafizico-spiritualistă asupra exis' tentei: de exemplu, Bruno vorbeşte, într-un limbaj de evidentă

stiintâ contemporani vorbesc de ultimele constituente ale materiei, însă aceste particule, mai mici decât atomii (ele sunt particule subatomice şi nucleare[37]), nu mai sunt definite ca entităţi netransformabile, ci caracterizate pur şi simplu ca entităţi transformabile. în sensul tare al cuvântului, aceasta înseamnă că, ciocnindu-se între ele şi autoanihilându-se, particulele elementare (ale materiei) dau naştere altor particule elementare (ale materiei), care, ciocnindu-se şi ele la rândul lor, vor da naştere altor particule de acelaşi gen

inspiraţie platoniciană şi neoplatoniciană, de sufletul lumii (v., în special, *De minimo* şi *De immenso),* iar Gassendi, punând „fizica" în subordinea teologiei, nu ezită să afirme că „înclinaţia" spre mişcare îi este „dată" atomului de către Dumnezeu; 2) o dată cu Dalton apare tendinţa, recognoscibilă uneori şi astăzi, de a include în domeniul de investigaţie al teoriei atomice sau atomiste în special ştiinţa chimiei; 3) unele din dogmele fundamentale ale acestei teorii - indivizibilitatea şi nontransformabilitatea atomilor - sunt contestate de o parte cel puţin din reprezentanţii aşanumitei filosofii corpusculare: de pilda, Bacon susţine că ul->ele „părticele" ale materiei sunt transformabile *(Novum Organum,* II, 6, 7, 8, 39), iar Descartes afirmă că materia, că ■*ubstanţa extinsă,* că *res extensa* este prin însăşi natura ei (în care se exprimă puterea creatoare a lui Dumnezeu) divizibilă Ia infinit *principiile filosof iei,* II, 20).

Astăzi se estimează că particulele cele mai mici de materie sunt [c]"- Unii fizicieni înclină chiar să reducă tabloul particulelor lentare la diferitele tipuri de quarci. Nu există, însă, numai cuie de materie propriu-zisă. Majoritatea oamenilor de ştiinţă Pa ti [6 acor<^ c^' *n] compoziţia universului, intră, alături de aceste cui][CUle' Ş' Particule!e] purtătoare de forţă schimbate între parti-[s]ulta' [lateria'e]- (Pentru informaţii tehnice detaliate se pot con-W ft [Următo]arele trei cărţi: *A Brief History of Time* de Stephen *Last %?* §' *The Origin of The Univers* de John D. Barrow şi *The* [nre]*eMinutes* de Paul Davies.)

ş.a.m.d., într-un lanţ procesual a cărui durată ar putea coincide, practic, cu durata universului.

Ce fel de concepte sunt conceptele prin care fizicienii moderni şi contemporani descriu proprietăţile obiectelor fizicale? Cea mai mare parte din ele sunt concepte empirice. Dar - trebuie sa subliniem acest lucru - ele sunt reprezentări mentale elaborate în urma unor observaţii, experimente şi calcule extrem de sofisticate. Ceea ce e descris, de fapt, în unele cazuri, ca, de exemplu, în cel al entităţilor microfizicale, nu e obiectul dat în prezenţa lui corporal-individuală, ci o posibilă „configuraţie" a sa, reconstituită cu ajutorul „urmelor" pe care acesta le lasă în experimentul efectuat de omul de ştiinţă. Obiectul la care se raportează fizica cuantică în elaborările sale teoretice nu este, aşadar, o entitate actualizată în pura sa identitate de sine, ci numai o „proiecţie" sau o fenomenalizare indirectă a ei.

O ultimă observaţie: în acord cu principiile teoriei relativităţii restrânse, astăzi se susţine ideea legăturii indisolubile dintre materie şi energie; materia şi energia - se afirmă - îşi sunt una alteia premisă şi fundament sau, în termeni mai puţin abstracţi, îşi sunt una alteia o sursă de generare şi de asigurare a continuităţii şi a permanenţei lor. Gânditori din epoci mai îndepărtate s-au străduit să găsească argumente în favoarea existenţei unei materii de tip special, a materiei incorporale. Nu s-ar putea face o comparaţie între materia încorporală şi energie şi nu s-ar putea spune ca primul concept (cel de materie încorporală) este o anticipare - într-o anumită măsură - a celui de-al doilea concept (cel de energie)? Desigur, ne este permis să °

facem, iar concluzia specifică la care vom ajunge nu ar nutea fi alta decât aceea că materia incorporală este la fel de... incorporală ca energia. Analogia dintre gândirea celor vechi şi gândirea fizicienilor din zilele noastre trebuie să se oprească, însă, aici. într-adevăr, energia de care vorbeşte fizica actuală nu reprezintă o simplă materie incorporală care s-ar opune, printr-o relație de excludere, materiei corporale, ci un termen opozitoriu de natură complementară. în concepția ei, energia este o sursă de generare a materiei (a masei) şi invers. Energia şi materia sunt, pentru ea, termeni complementari interşanjabili.

Aceeaşi tendință, atât de specifică metafizicii pe una din laturile ei principale de interpretare, tendința de a acorda statutul de concept empiric conceptelor subsumabile conceptului de devenire, o putem constata şi în modalitatea în care înțelege ea să analizeze şi să explici teze termenul de spațiu. Această tendință îşi are originea în opera lui Aristotel. Desigur, Aristotel întrebuințează termenul de *loc (topos),* dar din cercetarea sensului ce-i este atribuit, rezultă că fiosoful se referă la ceva care prin determinațiile sale se apropie de conținutul oarecum mai general - având, msă, şi el legături cu concretul - pe care termenul de spațiu, de origine latină, îl vizează.

Locul, spune Aristotel, este de neconceput fără raportarea sa la un corp sensibil, precum şi la mişca-
[a] *(kinesis)* acestuia din urmă[38]. Dar şi conversa pro-
^zitiei respective este adevărată: corpul sensibil, pre-
[lm] Şi mişcarea pe care acesta o efectuează sunt de

Aristotel, *Fizica,* 210a

ş.u.

neconceput fără raportarea lor la un loc anume[39]. Mişcarea pe care o are în vedere Aristotel în textele mai sus citate (la care se mai pot adăuga şi altele[40]), mişcarea aceasta - spun - este făcută să coincidă cu deplasarea, transportul, locomotia *(phora)*. Există, totuşi, doua feluri de locomoţie: locomotia rectilinie şi locomotia circulară. Mişcarea (locomotia) rectilinie caracterizează mişcarea pe care o efectuează corpurile „devenibile", corpurile generabile şi destructibile (deci atât cele patru elemente primordiale sublunare, cât şi lucrurile care au la baza lor aceste elemente). Mişcarea (locomotia) circulară caracterizează, în schimb, corpurile „incoruptibile", corpurile increate şi eterne, aşadar corpurile cereşti propriu-zise (care sunt formate în exclusivitate dintr-un al cincilea element primordial - eterul). Mişcarea în linie dreaptă are un început şi un sfârşit: ea este temporală (finită) şi deci imperfectă. Mişcarea circulară (care este, de fapt, mişcarea sferelor în care sunt încastrate corpurile cereşti) nu are nici început şi nici sfârşit sau, mai exact, o dată generată de primul mişcător nemişcat, ea „devine" continuă şi „infinită", nemairelevându-ne un început şi un sfârşit precis determinate; dar o mişcare eternă este, bineînţeles, o expresie a perfecţiunii, a desăvârşirii[41]. Afirmaţia potrivit căreia corpurile sublunare (fie ele simple sau complexe) se deplasează în linie dreaptă sau chiar aceea că pământul, în calitatea lui de centru al universului, este imobil pot fi înţelese - şi aceasta dincolo de presupusa lor corectitudine sau incorectitudine - [ca]

---

[39] Aristotel, *Metafizica,* 1067a; *Fizica,* 210a.
[40] Vezi, de exemplu, *Fizica,* 211a.
[41] *Ibidem,* 265a-266a.

I *I*
I

a vând o sursă de natură empirică, însă susținerea că în întregul lor corpurile cereşti propriu-zise execută o mişcare circulară veşnică nu poate fi altfel înțeleasă decât ca având

J

ndu-şi originea într-un act specific de prezumare metafizică[42].

Cum ar putea fi definit, însă, locul ca atare? Locul - spune Aristotel - este întinderea delimitată de „marginile" corpului conținător (corp ce nu îşi schimbă poziția) şi care cuprinde corpul conținut (corp ce se poate deplasa)[43]. Am putea compara locul cu mediul unui vas oarecare, mediu care înglobează atât extremitățile sau marginile vasului, cât şi interiorul lui propriu-zis[44]. Am mai putea, de asemenea, afirma că „locul este limita imobilă imediată a lucrului care conține"[45], cu condiția, însă, de a concepe această limită nu numai ca o simplă exterioritate nemodificabilă a corpului conținător, ci şi ca pe acea proprietate inerentă lui care face posibilă existența interiorului său ca un „gol" ce permite deplasarea tuturor corpurilor mu-tabile.

După Aristotel, locul are prin el însuşi (sau „în sine") mai multe „dimensiuni". Aristotel are în vedere, în primul rând, lungimea, lățimea şi adâncimea, are sunt, totodată, dimensiuni ale corpurilor, iar, în al }U rând, „susul şi josul", echivalate, acestea din

---

[42] în aceeaşi clasă a enunțurilor metafizice ar mai trebui încadrate
Io după care locomoția circulară ar fi primul fel de
[ao]ție existent, în timp ce deplasarea în linie dreaptă ar deriva

l. *Fizica,* 212a.

urmă, cu direcţiile naturale înspre care tind să se d$_e$. plaseze, pe de o parte, lucrurile uşoare - ca focul, d$_e$ exemplu -, iar, pe de altă parte, „lucrurile care au greutate şi sunt terestre"[46].

Să recapitulăm: deşi prin unele determinaţii ale sale (cum ar fi aceea a întinderii), conceptul aristotelian de loc se apropie de generalitatea implicată în conţinutul termenului latin de spaţiu, precum şi de sensurile mai abstracte forjate, pe baza acestui din urmă cuvânt, de alţi filosofi, el rămâne, totuşi, un concept mai concret decât conceptul de spaţiu. Prin loc Aristotel înţelege să desemneze conţinătorul interior de corpuri deplasabile al unui corp mai mare care nu îşi modifică poziţia. Conceptul amintit este un concept empiric, încercând, însă, să specifice locul din punct de vedere cosmologic şi echivalându-1, finalmente, cu „locul" întregului cer, „loc" care, neschimbându-şi poziţia, ar efectua, totuşi, o mişcare circulară veşnică[47], Aristotel contaminează conceptul cu sensuri metafizice şi îl transferă în domeniul gândirii necontrolabile pe plan strict experimental.

Principala contribuţie teoretică a lui Aristotel în istoria conceptului de... spaţiu (sau de... spaţiu-loc) se concentrează, până la urmă, în atribuirea unui sens „empiric" termenului amintit. Acest sens este regăsibil mai întâi în gândirea scolastică, în speţă în conceptul de spaţiu real, spaţiu prin care se înţelege extensiunea integrală a totalităţii corpurilor efectiv existente. Urme ale concepţiei aristoteliene pot fi regăsite apoi în fizica Renaşterii - şi aceasta dincolo de spiritualismul ei de

---

«*Ibidem,* 208b-209a.
*[7]*lbidem,tl2a-2l2b.*

org platonicianâ, neoplatonicianâ şi metafizico-teologală[48]. Pentru Telesio, de exemplu, spațiul este o suprafață aptă de a primi *corpurile*[49], iar pentru Giordano Bruno el este un conținător care, în universalitatea lui, include, între altele, aer, apă şi substanțe solide[50].

Reelaborarea modernă a conceptului de spațiu dintr-o perspectivă empirică coerentă o întâlnim în opera lui Locke. Spațiul, spune gânditorul englez, este o „idee" (adică o „impresie" mentală) la formarea căreia concură atât văzul, cât şi simțul tactil şi el desemnează „distanța" dintre două sau mai multe corpuri[51]. De remarcat că spre deosebire de Aristotel, ba chiar şi față de Descartes[52], Locke face o disociere limpede între „ideea" de spațiu şi „ideea" de loc: locul n-ar putea fi definit pur şi simplu ca distanța dintre două sau mai

---

[48] Aspectul metafizico-teologal al fizicii renaşterii este mai puțin cunoscut şi de aceea ar trebui să spunem aici despre el câteva cuvinte suplimentare. Ideea că universul şi implicit că spațiul în care acesta se extinde sunt infinite (una din ideile centrale ale fizicii renaşterii) îşi are originea în concepția lui Ockham, adversar, după cum se ştie, al scolasticii de inspirație aristoteliană. Dar nu numai ideea ca atare, ci şi argumentul invocat în sprijinul ei pro-'me din aceeaşi sursă: dacă puterea lui Dumnezeu este infinită,
um ar putea să fie limitat universul în care el se manifestă? - se ■ntreabă Nicolaus Cusanus sau Giordano Bruno, exact în maniera ln care proceda înaintea lor Ockham (pentru acesta din urmă, vezi -*ommentarium super IV libros Sententiarum,* I, d. 44, q. i E).

Bernardino Telesio, *De rerum natura,* 1.1, c.25, Roma, ed. ^Pampanato, 1910. 'Giordano Bruno, *Cena de le ceneri,* III, 79 şi *De immenso,* I, 2,

Xm n ^Ock e' ^*seu* &*su V*^*ra intelectului omenesc,* Cartea II, cap. er»tru

Descartes, vezi *Principiile filosof iei,* II, 15.

multe lucruri (cum e cazul cu spaţiul), el trebuind să fie conceput drept „raportul de distanţă" dintre u_n corp oarecare şi „două sau mai multe puncte socotite că păstrează aceeaşi distanţă unul faţă de celălalt şi deci considerate a fi în repaus"[53].

O bună parte din gândirea modernă şi contemporană forjează conceptul de spaţiu dintr-o perspectivă empirică. La un prim nivel al reflecţiei, ea înţelege să semnifice prin acest termen fie distanţa dintre două sau mai multe corpuri (procedând, deci, în maniera lui Locke), fie întinderea (extensiunea) materiei ori a „mediului" pe care îl ocupă corpurile. Dar ea nu se rezumă, totuşi, la aceste idei. Analizând afirmaţiile ei implicite sau explicite, observăm că gândirea perioadelor de care vorbim tinde să specifice şi să complexifice acest concept, identificând în cele din urmă spaţiul cu un mediu continuu tridimensional care conţine ansamblul lucrurilor existente.

în pofida aparenţelor, această concepţie poate fi regăsită - chiar dacă numai la un nivel implicit, chiar dacă numai într-o manieră ascunsă, „camuflată" - şi în una din teoriile standard ale fizicii contemporane şi anume în teoria relativităţii. Fără îndoială, conceptul fundamental al teoriei relativităţii (restrânse) este conceptul de eveniment, definit ca un continuum cvadridimensional. Adevărata semnificaţie fizică -afirmă Einstein - nu îl are nici „punctul din spaţiu în care se produce un eveniment şi nici momentul în care se produce, ci numai evenimentul însuşi"[54]. Nici

---

[53] John Locke, *Op. cit,* Cartea II, cap. XIII, § 7.

[54] Albert Einstein, *Teoria relativităţii,* Bucureşti, Editura Tehnică, 1957, p. 41.

țiul şi ni^ci timpul nu au un caracter absolut (cum credea de exemplu, Newton), acesta avându-l numai relația spațio-temporală[55]. Sau, într-o reformulare care păstrează întru totul spiritul considerațiilor de mai sus: „nu există nici o despicare cu sens obiectiv (citeşte *absolut,* n.n.) a continuum-ului cvadridimensional într-un continuum tridimensional spațial şi unul dimensional temporal"[56]. Şi, totuşi, iată ce putem noi citi, puțin mai departe, în aceeaşi carte: „Nedespicabilitatea continuum-ului cvadridimensional al evenimentelor nu implică nicidecum echivalența coordonatelor spațiale cu coordonata timp. Dimpotrivă, trebuie să avem în vedere că coordonata timp este definită fizic cu totul altfel decât coordonatele spațiale."[57] Oare prin această disociere între spațiu şi timp, între coordonatele spațiale şi coordonata temporală, nu se reafirmă mai vechea distincție dintre ele şi nu se acceptă tacit concepția - mai veche şi ea - conform căreia pentru a putea deosebi spațiul de timp trebuie să ni-l imaginăm pe cel dintâi ca având natura unui continuum tridimensional?

w cazul teoriei relativității generalizate, este contestat, însă, şi ■ibutul de absoluitate al relației spatio-temporale, această relație determinată, prin intermediul câmpurilor gravitaționale, de [e] materie: „Comportarea geometrică a corpurilor şi mersul ornicelor depind mai degrabă de câmpurile gravitaționale (C[6] a rânc*u* l[or'] sunt generate de însăşi substanța materială" [e] *este Teoria relativității?,* în Albert Einstein, *Cum văd eu Iu-^a* trad. de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, Bucureşti, Edi- [anitas'] 1992, p. 95). [i] [r,'ert E] [um.] [i]nstein, *Teoria relativității,* ed. cit., p. 41. [p.] 42,

Tot ceea ce spune teoria relativității, deci şi ceea ce spune ea despre spațiu, pare să se reclame, aşa cum rezultă din unele texte, de la o perspectivă ştiințifică de natură empirică. Teoria relativității ar aparține clasei „teoriilor de principii" *(Prinzip-Theorien);* spre deosebire de „teoriile constructive", care pornesc în elaborările lor de la elemente conceptuale ipotetice, cele dintâi s-ar baza pe proprietățile generale ale fenomenelor naturii, proprietăți descoperite pe cale empirică, adică pe aşa-numitele „principii" din care decurg apoi „criteriile formulate matematic, ce trebuie satisfăcute de fenomenele individuale, respectiv de imaginile lor teoretice"[08]. Totuşi - iar aceasta este o dovadă în plus cât este de greu uneori de a trasa granițe precise între două discipline cum sunt metafizica şi fizica -, în *Note autobiografice,* Einstein revine asupra poziției sale inițiale, afirmând că teoriile ştiințifice complexe, care implică formularea unor ecuații complicate, cum ar fi, de exemplu, teoria relativității, cel puțin în ipostaza ei generalizată, nu pot fi în nici un caz deduse dintr-o serie de fapte şi procese empirice; punctul de pornire l-ar putea constitui doar descoperirea unor „condiții matematice simple" în măsură să determine „ecuațiile în mod complet sau aproape complet"[59]. Aşadar, rampa de lansare a teoriilor ştiințifice complexe ar trebui să o reprezinte presupoziții^ matematice, adică elementele conceptuale constructiv-ipotetice, factorii de natură conceptual-metafizică- Aceasta nu înseamnă, desigur, că o teorie ct

[58] Albert Einstein, *Ce este teoria relativității?,* în *Cum văd eu* "" *mea,* ed. cit., p. 92.

[59] Albert Einstein, *Cum văd eu lumea,* ed. cit., p. 192.

u ^ebuie să fie testată de experiență[60]. Dar „faptele" are o verifică, „fizica" ei sunt condiționate de conceptele sale primare, de „metafizica" ei...

O perspectivă de natură empirică pare să fie -ce]l puțin într-o anumită măsură - şi la originea interpretării date timpului de către gândirea metafizică. Ea poate fi descoperită până la un anumit punct chiar în opera lui Platon. Căci ce altceva este timpul periodic pe care el îl concepe - timpul reversibilității zilelor şi a nopților, a lunilor şi a anilor - dacă nu reflexul „ideatic" al unei experiențe „pure" şi numele conferit acestei mărturii originare a simțurilor?[61]. Am spus, însă, „până la un anumit punct": da, pentru că acelaşi Platon susține, pe de altă parte, că timpul ar fi o copie sau o imagine mobilă a eternității[62]. Prin această asertiune, concepția lui despre timp primeşte o amprentă metafizică evidentă; vom reveni asupra acestei metamorfoze la momentul potrivit, pentru a insista asupra ei.

Un reziduu empirist poate fi depistat şi în concepția lui Aristotel şi anume în afirmația prin care se admite ca posibilă existența unui timp „fără suflet" (fără sufletul gânditor), a unui timp exterior, identificat cu succesiunea în sine a proceselor şi a fenomene-r ce caracterizează lucrurile şi făcut perceptibil exclusiv prin intermediul simțurilor[63]. O asemenea atitudine apare, totuşi, la el numai într-un plan secund,

---

' Platon, *Titnaios,* 38a-b.
",37d. otel,
[63]Arist *Fizica,* 223a.

în prim plan configurându-se, aşa cum vom vedea mai târziu, o perspectivă de natură metafizică.

Infiltraţii ale unei concepţii „realiste" şi errtpiriste găsim, apoi, în operele lui Descartes şi Spinoza. Dar în aceste cazuri avem de a face cu un transfer al perspectivei amintite dinspre conceptul de timp ca atare înspre conceptul de durată. Durata (cu alte cuvinte, continuitatea fiinţială - mai îndelungată sau mai puţin îndelungată - a lucrurilor), durata - spune, de exemplu, Descartes - constituie, de fapt, adevărata realitate temporală a tuturor lucrurilor, ceea ce ne-am obişnuit să denumim cu termenul de timp nefiind, în fond, altceva decât un mod de a ne gândi la această durată[64]. Aceeaşi prevalentă empirică în conceperea duratei o întâlnim la Locke şi, oricât ar părea de paradoxal, chiar la Leibniz; dar aici punctul de vedere dominant este unul de natură subiectivă sau, dacă se preferă, de natură subiectivizantă. într-adevăr, pentiu Locke, durata se desemnează a fi ideea continuităţii tuturor ideilor care se succed în mintea noastră şi, mai ales, ideea continuităţii tuturor ideilor (dobândite prin senzaţie) despre succesiunea diverselor stări ale lucrurilor exterioare[65], iar pentru Leibniz, ea nu reprezintă altceva decât ordinea de succesiune a percepţiilor reale.

---

[64] Descartes, *Priticîpiile filosof iei,* I, 55 şi 57.

Pentru Spinoza, a se vedea *Cog. metaph.,* I, 4: *De duratione et tempore* şi *Scrisoare către Louis Meyer,* XII (oii*[11] XXIX).

[65] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* Cartea II; [ca]P' VII, § 9 şi, de asemenea, Cartea II, cap. XIV, § 1,§ 2 şi § 3.

O bună parte din ştiințele moderne şi contemporane (începând cu mecanica lui Galileu) adoptă sau pretinde că adoptă un punct de vedere empiric asupra fenomenului temporal. Dacă am încerca să identificăm principalele idei a'e unei filosofii ştiințifice contemporane asupra timpului, idei care sunt tributare acestui punct de vedere, ar trebui, credem, să le prezentăm în ordinea şi forma următoare: 1) Timpul reprezintă continuitatea unor serii de procese şi fenomene care este specifică atât ființelor individuale, cât şi ansamblurilor sau colectivităților ce cuprind astfel de ființe. 2) Există o reversibilitate şi o ireversibilitate a timpului (v. Prigogine). Reversibilitatea ar fi cu precădere o proprietate a configurațiilor şi a sistemelor universului fizical. Totuşi, nu toate procesele şi fenomenele care se petrec în acest univers au un astfel de caracter. Există procese şi fenomene care se disting prin natura lor ireversibilă[66]. Reversibilitatea este definitorie cu deosebire pentru structurile „materiale" pe care le descriu mecanica clasică şi teoria cuantică convențională. Ireversibilitatea, în schimb, reprezintă, în primul rând, o proprietate a sistemelor aflate în echilibru sau în neechilibru care constituie obiectul de cercetare al termodinamicii. Unii fizicieni consideră că descrierea pe ca-

---

Nu toți oamenii de ştiință sunt, însă, dispuşi să accepte ideea că versibilitatea ar avea în universul configurațiilor fizice statutul [11] fenomen real. Unul din exemplele cele mai cunoscute în •t sens este cel al lui Einstein. Ireversibilitatea şi distincția [e] frecut, prezent şi viitor pe care ea o implică nu ar fi, în con- 'P[a] lui, decât o „iluzie". „Nu există ireversibilitate în legile mentale [a^e] fizic"" spune Einstein pe un ton care nu lasă ""Q unui comentariu (cf. A. Einstein, M. Besso, ^*pondance* 1903-1955, Paris, Hermann, 1972).

re o realizează mecanica clasică şi teoria standard a mecanicii cuantice se caracterizează prin faptul că ea se referă exclusiv la traiectoriile şi funcţiile de undă individuale, pe când descrierea pe care o realizează termodinamica, precum şi unele părţi sau „capitole" ale fizicii influenţate de ea se asociază cu ansamblul traiectoriilor posibile sau cu „funcţiile de distribuţie". Aşadar, unele enunţuri ale fizicii ar avea în vedere „individul", în timp ce altele s-ar raporta la „populaţiile de indivizi"[67]. 3) Atât structurile şi sistemele lumii fizice, cât şi acelea ale lumii biologice se caracterizează parţial prin reversibilitate şi parţial prin ireversibilitate[68]; totuşi, ireversibilitatea temporală pare să atingă un nivel mai profund al fiinţării şi să se manifeste mai evident în cazul indivizilor „vii" şi al colectivităţilor biologice decât în cazul obiectivărilor specifice universului fizical. 4) Procesele temporale complexe sau haotice dezvoltate într-o direcţie ireversibilă aduc cu ele în permanenţă determinaţii calitative noi. Ele se înscriu în sfera de cuprindere a succesiunii propriu-zise. Dar şi reversibilitatea impune o trecere de la o stare la alta, o „mişcare", o desfăşurare. „Momentele" pe care le parcurge reversibilitatea nu fac, însă, altceva decât să reactualizeze stări şi fenomene produse anterior. Ele sunt incluse într-o succesiune de stări redesfăşurată în sens contrar, într-un „simulacru" de

---

[67] Vezi Ilya Prigogine, *De la existenţă la devenire,* trad. de Vasile Vasilescu şi Alexandru Boiu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992/ cap. 9, *Legile schimbării.*

[68] Sunt, însă, şi numeroşi oameni de ştiinţă care susţin că lumea biologică s-ar caracteriza în exclusivitate prin fenomenul ireversibilităţii temporale; printre ei se află şi Prigogine.

uccesiune. 5) în lumea fizică, succesiunea apare cu toată evidența la nivelul sistemelor pe care le descrie termodinamica. Distincția trecut-viitor sau mai bine spus distincția trecut-prezent-viitor trebuie asociată, însă, în primul rând cu procesele vieții. Poate că de o astfel de distincție sunt capabile, în felul lor, chiar şi organismele cele mai simple, organismele monocelulare; oare atunci când amoeba se deplasează din mediile mai sărace în hrană înspre cele mai bogate -folosindu-se, în acest scop, de semnalele pe care le primeşte din exterior -, oare atunci ea nu anticipează viitorul?[69] Cu toate acestea, de o distincție limpede şi completă a unor elemente temporale între ele nu se poate vorbi decât o dată cu apariția „observatorului" conştient al mediului înconjurător, nu se poate vorbi, prin urmare, decât o dată cu apariția omului.

în continuare, am dori să ne oprim asupra modalităților de interpretare prin intermediul cărora conceptele de lume (univers), materie, spațiu şi timp sunt introduse în clasa conceptelor metafizice. Procedurile acestea sunt proceduri paradoxale, pentru că atribuind conceptelor amintite determinații de natură metafizică, ele vin, totuşi, în contradicție cu spiritul autentic al perspectivei de sorginte speculativ-transcendentală, spirit care ne obligă să le conferim tuturor acestor concepte semnificații exclusiv empirice.

în legătură cu conceptele amintite, trebuie, de semenea, precizat faptul că ele pot fi introduse în [1o]uă clase relativ distincte: clasa conceptelor metalice obiective şi, respectiv, clasa conceptelor meta-

---

Jogine, *De la existență la devenire,* ed. cit., p. 201.

fizice subiective; prin conceptele metafizice obiective înțelegem elaborările mentale care „reflectează" u_n „în sine" ființial sau unul presupus ca atare, iar prin conceptele metafizice subiective înțelegem elaborările mentale considerate ca existând în sine, considerate ca neavând nici un raport direct cu o „ființă" exterioară.

Referitor la două din reprezentările amintite şi anume la reprezentările de spațiu şi timp, ar mai trebui, în fine, observat că unii filosofi tind să le asimileze reprezentărilor de tip intuitiv. Vom vedea, însă, că o bună parte din argumentele cu care ei vin în sprijinul acestei idei nu este suficient de consistentă şi de pertinentă. Vom mai vedea, de asemenea, că dincolo de primul nivel al judecăților şi raționamentelor, menit în totalitate să le justifice presupoziția fundamentală, se poate detecta un al doilea nivel al discursului, din care rezultă că reprezentările de spațiu şi timp se desemnează a fi, chiar şi pentru unii din ei, forme ale gândirii conceptualo-judicative.

Să analizăm acum conceptul de lume, de cosmos, de univers. Pentru Platon, ca să începem cu el, lumea poate fi concepută nu numai dintr-un punct de vedere empiric - punct de vedere de care ne-am ocupat în paginile anterioare -, ci şi dintr-o perspectivă subsumabilă unor criterii de natură pur metafizică. In plus, aşa cum rezultă din unele reflecții ale sale, perspectiva empirică ar trebui subordonată în permanență punctului de vedere metafizic. Modalitatea în care Platon înțelege să interpreteze - în cele din urmă -conceptul de lume ar putea fi caracterizată cu sintagma „obiectivism metafizic". Desigur, acest concept este, pentru Platon, o reprezentare elaborată în intimi-

tatea sufletului intelectual, dar este o reprezentare care „reproduce" un ceva fiinţând în sine şi anume lumea *eide-lor*[70], universul inteligibil[71]. Obiectul de referinţă al conceptului metafizic îl constituie universul invizibil" cuprinzând în el „toate vieţuitoarele inteligibile"[72] sau, cu alte cuvinte, o mare totalitate suprasensibilă incluzând în ea o diversitate nelimitată de idei arhetipale sau prototipuri „ideale". în raport cu acest urivers „ideal" (obiect de referinţă al conceptului metafizic), universul „corporal" (obiect de referinţă al conceptului empiric) nu ar fi, în fond, decât o „imagine", decât o „copie" a lui. Şi, în prelungirea gândurilor platoniciene, nu am putea, oare, afirma despre conceptul empiric că acesta este doar o „palidă" imagine (mentală) a conceptului metafizic?

Philon, Plotin, metafizica creştină aduc importante corective concepţiei platoniciene despre universul inteligibil, fără a reuşi, totuşi, să se desprindă decisiv de atracţia exercitată de „obiectivismul" platonician, în cazurile amintite, „în şinele" fiinţial al lui Platon este transferat de la un ceva care se găseşte în afara oricărei gândiri umane şi în afara oricărei inteligenţe cognitive în general spre o fiinţă în sine identică unei iergii reflexive supraumane, pe de o parte şi, pe de iltă parte, spre multiplicitatea nelimitată de gânduri

[70] De espre raportul cognitiv dintre intelect şi *eide,* vezi *Timaios,*

[x] Presiile întrebuinţate de Platon sunt, de fapt, fie *noeton zoon* torul inteligibil) *[Timaios,* 30c-d, 39e], fie *noetos topos* (locul fpbil) *[Republica,* 508c şi 517b]. Expresia *kosmos noetos* (uniteligibil) este o creaţie a platonismului târziu.

ale acestei gândiri supraumane - gânduri care, punându-se, totodată, drept modelele eterne ale tuturor lucrurilor, îşi câştigă, fiecare dintre ele, propria esenţialitate şi autonomie fiinţialâ sau, altfel spus, propria „obiectualitate" ontologică. La Philon, raţiunea supraumană coincide cu Raţiunea divină, cu Logos-ul divin, la Plotin cu nous-ul cosmic, iar în metafizica creştină - într-un mod asemănător cu acela decelabil la Philon - cu „mintea" lui Dumnezeu, cu Gândirea divină. Dar universul inteligibil - acesta cum e conceput? Ca totalitatea gândurilor Logos-ului divin, obiectualizate, totodată, ca modele eterne ale creaţiei - la Philon[73], ca suma tuturor *eide-lor,* care sunt simultan gânduri ale nous-ului cosmic despre sine înstişi şi paradigme transcendente cuprinse în acest *nous* - la Plotin[74] şi, în sfârşit, drept complexul general al gândurilor prezente în Gândirea divină şi date, dincolo de calitatea lor de a fi ca atare, adică gânduri, şi în calitatea de „idei" sau arhetipuri ale lucrurilor - în cazul metafizicii creştine[75].

O variantă modernă a concepţiei platoniciene despre universul „inteligibil" este aceea pe care ne-o propune Bolzano în *Wissenschaftslehre* (1837). Componentele sale n-ar mai fi „ideile", n-ar mai fi paradigmele ideale, ci judecăţile şi propoziţiile în sine împreună cu adevărurile pe care ele le implică. Bolzano crede că se poate vorbi de existenţa unor enunţuri

---

[73] Philon, *De opif.,* IV şi V.

[74] Plotin, *Enneade,* V, 1, 4; V, 9,5-8; VI, 9,2 şi 5.

[75] Pentru metafizica creştină a se vedea în special Sfântul Augustin, *De div. qu.,* 83, 9, 46 şi Thoma de Aquino, *Quaestiones de Veritate,* Qu. IV, *De Verbo,* Art. VI, I Part., qu. XVIÎ1, art. 4.

opoziționale ^e ^*ui* un triunghi echilateral este de asemenea echiunghiular") care sunt adevărate chiar dacă nu ar fi fost niciodată gândite sau formulate de vreo persoană, care sunt, deci, adevărate „în sine". Totuşi, concede el, oarecum paradoxal, la astfel de concluzii pot ajunge numai indivizii care sunt în măsură să enunțe „ceva", să judece şi să conceptualizeze.

Teza principală a lui Bolzano este, însă, anticipată, într-o anumită măsură cel puțin, de unii filosofi. Ea este anticipată, mai întâi, de nimeni altul decât de Platon. Desigur, universul inteligibil ca atare rămâne alcătuit în exclusivitate, pentru Platon, din „idei", din prototipuri ideale, dar discutând despre posibilitatea „definirii" măcar a unora dintre ele (în speță, a figurilor geometrice), filosoful ne sugerează ca judecățile şi propozițiile la care recurgem în acest scop să fie caracterizate, la rândul lor, drept universale şi eterne[7]*[1]. Că unele enunțuri, cum ar fi, de exemplu, enunțurile din domeniul matematicii, sunt adevăruri eterne şi universale, o afirmă şi Sfântul Augustin, dar el o face într-o modalitate mai clară şi în orice caz fără ezitările lui Platon[77]: *„tria et quatuor esse septem, perfecto venim [es]se, etiamsi nihil sit quod numeretur"*[7S]. Referindu-se şi 1 la adevărurile matematice, Bossuet adoptă exact aceeaşi atitudine: *„Toutes ces verites, et toutes celles que deduis par un raisonnement certain subsistent [nc]tependamment de tous Ies temps; en quelque temps que je*

■*n* ^lato n, *Scrisoarea VII,* 342 b.

[e]ntru ezitările lui Platon a se vedea *Op. cit,* 343b.

[ta]ntul Augustin, *De Lib. Arh.,* lib. II, c. VIII, 21.

mette un entendement humain, ii Ies connaîtra..."[79]. în pofida acestor anticipări, meritul de a pune în termeni expliciți propriu-zişi problema existenței unui univers inteligibil alcătuit din „propoziții în sine" *(„Sătze an sich")* îi aparține lui Bolzano.

O readaptare contemporană a conceptului platonician de „lume suprasensibilă" o întâlnim în scrierile lui Popper[80]. Există - nu poate fi nici un dubiu în acest sens, afirmă filosoful - o „lume a treia", lumea conținu turilor ideatice obiective[81]. Aceasta este una din marile descoperiri ale lui Platon. Dar lumea inteligibilă a lui Platon are un caracter „divin", concepție care astăzi ar fi de nesusținut. în consecință, Popper se distanțează de Platon pentru a susține că lumea a treia este în exclusivitate „o operă a omului". Dar „operă a omului" nu vrea să însemne că „gândurile" care o constituie sunt „fenomene de conştiință". Bazându-se pe o afirmație a lui Frege[82], pe care o dezvoltă în mod creator, Popper elaborează teoria sa despre existența conținu turilor obiective de gândire - care ar fi „produsele" unei cunoaşteri „obiective", ale unei cunoaşteri

---

[79] J. B. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-meme,* eh. IV, §5.

[80] Vezi, în special, Karl Popper, *Epistemologie fără subiect cunos cător,* în *Epistemologie. Orientări contemporane,* Bucureşti, Edi tura Politică, 1974.

[81] Alături de lumea a treia, ar trebui să mai distingem lumea îr>ta" ia, care- e compusă din totalitatea obiectelor fizice, precum şi "u" mea a doua, care conține totalitatea stărilor mentale sau de con ştiință, adică totalitatea gândurilor „subiective".

[82] „înțeleg printr-un gând nu actul subiectiv al gândirii, ci c°n" ținutul lui obiectiv..." *[liber Sinn und Bedeutung,* „Z. Phil. un phil. Kritik", 100 (1892), p. 32].

fără subiect cunoscător" - şi a unui univers raţional care ar însuma „problemele, teoriile" şi „argumentele" (critice) „ca atare"[83]. Teoriile ştiinţifice şi întreaga problematică pe care ele o dezvoltă ar deriva din exigenţe umane transpersonale şi s-ar constitui oarecum ca o serie de „subproduse" ale limbajului critico-a:gumentativ. Teoriile ajung să-şi creeze propriul lor „domeniu de autonomie" şi propriul lor principiu (obiectiv) de devenire. Prin accentul pus asupra caracterului „evolutiv" şi „schimbător" al teoriilor, Popper pare să instaureze o diferenţă semnificativă între concepţia sa asupra lumii „a treia" şi concepţia lui Platon despre lumea suprasensibilă, concepţie - aceasta din urmă - dominată, cum ştim, de ideea imobilismului şi a „fixităţii" eterne. Şi, totuşi, prin acreditarea devenirii conceptuale ca un ultim principiu de fundamentare a tuturor teoriilor ştiinţifice, nu se întoarce oare Popper (deşi într-o manieră voalată) la mai vechile imperative de explicitare unificatoare ale metafizicii platoniciene?

Ar mai trebui precizat, în sfârşit, că în gândirea contemporană întâlnim o direcţie de interpretare care respectă, fără a o readapta, o parte cel puţin din fundamentele filosof iei platoniciene. Poate că acela care o ilustrează cel mai bine este matematicianul şi fizicianul englez Roger Penrose. în cartea sa *The Emperor's New Mind. Conceming Computers, Minds and The Laws of Physics* (Oxford University Press, 1989), preia ideea lui Platon că entităţile matematice sunt entităţi absolute, entităţi independente, aşadar, de Persoana care şi le reprezintă sau le cunoaşte şi

[83] Karl Popper, *Op. cit,* p. 72

sfârşeşte prin a se declara un platonician convins. Totuşi, adaugă el, de o astfel de concluzie este capabil numai individul care poate cunoaşte, care poate „contempla", care poate conceptualiza. Poziţia aceasta se inspiră şi ea, în ultimă instanţă, din gândurile lui Platon şi anume din acelea care se referă la aptitudinile intelective ale sufletului omenesc. Ar mai trebui făcută, în fine, observaţia că lumea ideilor lui Platon este restrânsă de Penrose la universul obiectelor matematice, dar ceea ce se pierde în extensiune, se câştigă, ca să ne exprimăm astfel, în intensiune sau, cu alte cuvinte, în energia explicativă şi argumentativă cu care este afirmată, în domeniul particular al matematicii, o poziţie de principiu care se originează în concepţia filosofului elen.

Un concept „metafizic" despre lume ne propune şi Kant. Acesta este, însă, un concept subiectiv, adică un concept care, deşi se raportează la un ceva înţeles ca făcând parte din specia acelora care sunt obiecte pentru conştiinţă, care sunt obiecte „fenomenalizate', se fondează, în ultimă analiză, în raţiunea pură şi f| dedus din raţionamentele necesare ale acestei raţiuni. Deoarece îşi are originea într-o facultate spirituală pură, referindu-se, în consecinţă, la totalitatea absolută a condiţiilor care nu poate fi niciodată cuprinsă de o cunoaştere empirică, conceptul acesta trebuie caracterizat ca fiind, de asemenea, şi un concept transcendental, în „folosinţa" lui, conceptul kantian despre lume este şi un concept „transcendent", fiindcă spre deosebire de conceptele intelectului, care sunt asociate cu Ş[1] limitate de o experienţă posibilă ce este în măsură să le facă direct „intuibile", acesta - ca şi alte concepte ale

tiunii pure - depăşeşte orice experienţă posibilă şi se onstituie într-un concept „problematic", într-un concept căruia nu i se poate găsi nici un obiect empiric adecvat[84]- Amintitul concept kantian, ca şi alte concepte ale raţiunii pure sunt denumite şi cu expresia idei (sau idei transcendentale) cu „întrebuinţare" transcendentă. Dar cum înţelege, totuşi, Kant să desemneze conceptul de lume? Lumea, spune el, reprezintă „totalitatea absolută a tuturor fenomenelor"[85] sau „totalitatea absolută a ansamblului lucrurilor" date ca fenomene[86]. Această reprezentare este o idee; este o idee pentru că este o reprezentare pur subiectivă, adică o reprezentare dedusă exclusiv din raţionamentele necesare ale raţiunii pure, fără nici o raportare la intuiţiile „reflectante" pe care ni le poate furniza sensibilitatea (această raportare e caracteristică pentru conceptele intelectului); ea este, apoi, o reprezentare transcendentală, pentru că fiind a priori, ea nu poate fi derivată din principiu din nici o cunoaştere empirică şi nu poate fi înţeleasă ca fiind rezultatul direct al unei sesizări intuitive; ea este, în sfârşit, şi de natură „transcendentă", pentru că trece dincolo de obiectul de referinţă al oricărei experienţe posibile, constituindu-se wtr-o pură expresie a gândirii noastre.

„Ideea" kantiană despre lume reprezintă punc-
l de plecare în elaborarea conceptului despre lume
Weidegger, gânditorul care i-a acordat, probabil,
[3]«tui concept atenţia cea mai susţinută în timpurile
[is]tre. în prelungirea interpretării lui Kant, concep-

84 |
a; [nma]nuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 300.

tul respectiv primeşte şi la Heidegger un anumit caracter subiectiv. îl putem „defini" astfel, lasă el să se înţeleagă, pentru că procesul configurării sale aparţine Dflsein-ului, adică fiinţei umane. Lumea este o totalitate sau un întreg care face parte din sineitatea însăşi a Dasem-ului[87]. Subiectiv, conceptul amintit nu e, totuşi, „subiectivist", determinaţie de care el era încă afectat - ne sugerează Heidegger - în cazul interpretării date de Kant. într-adevăr, subiectul care îl configurează în „existenţialul" înţelegerii (comprehensiunii) nu este mai întâi un subiect separat de o lume pe care şi-o dă abia mai apoi „în faţa" lui ca un obiect (transcendental şi transcendent) opus sieşi, ci un subiect care în mod originar pune lumea ca un moment constitutiv al fiinţei sale. Lumea este întemeiată în chiar actul sesizării de sine a Dasem-ului ca un „dat" inerent acestuia sau, şi mai exact, ea este întemeiată autocomprehendant în sineitatea lui ca un ceva care, deşi înglobat de respectiva sineitate, e, totuşi, diferit de ea ca atare. Dar cum trebuie înţeleasă lumea astfel constituită? Ca o totalitate de relaţii de semnificaţie care face posibilă raportarea manifestă la oricare fiind destinat unui scop, unei finalităţi, ca un „orizont" semnificabil designat în prealabil care permite relaţionarea nemijlocită cu oricare fiind concret-individualizat, ca un „sistem de trimitere' *(Verweisungszusammenhang)* posibil care intermediază raportarea actualizantă la oricare fiind de acest tip"[88]

---

[87] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* ed. cit., pp- ^'~ 158.

[88] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Max Niemeyer, Verlag, Halte' 1935, pp. 86-87.

Obiectul" astfel construit are un caracter transcendental/ deoarece el este rezultatul unei „înțelegeri apriorice" (deci al unei „înțelegeri" anterioare oricărei perceperi empirice şi independente de ea) şi el are, de asemenea, un caracter transcendent, dar în acest sens specific heideggerian că „depăşirea" prin care se realizează structura configuratoare a lumii are loc în imanenta Dflsem-ului şi este menită în cele din urmă să-i reveleze acestuia, în profunzime, propria lui sineitate.

Reflecția metafizică asupra materiei se finalizează şi ea în două tipuri complementare de concepte: un concept de natură obiectivă şi un altul de natură subiectivă. Conceptul plotinian asupra materiei incorporale se prezintă, astfel, ca un concept obiectiv, căci ce altceva este el decât reprezentarea mentală a unui presupus „în sine" ființând ca un substrat „invizibil" al tuturor formelor ori esențelor ideale şi echivalat în cele din urmă cu principiul supraempiric al divizibilității şi al multiplicității totalității lucrurilor corporale[89]. Lui i se opune, completându-l, însă, conceptul aristotelian al materiei ca pură potențialitate. înțeleasă în ensul de substrat sau fundament lipsit de orice derminare individualizatoare al tuturor configurațiilor iividuale „concrete", materia e, aşa cum spune ristotel, „una aşa cum este gândirea *(logos)"*[90] sau, cu cuvinte, un principiu identic cu sine însuşi pus ca [â] elaborare a subiectului gânditor şi imaginat ca [în]țialitate nedeterminată[91] ce urmează să primeas-P[ri]n actualizare o serie întreagă de determinări in-

[89] Plotin, *Enneade,* II, 4.
[90] Aristotel, *Fizica,* 191a.
[91] Aristotel, *Metafizica,* 1029a.

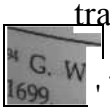
dividualizatoare numai de ceva capabil să şi-o imagineze în modul acesta, deci de către gândirea umană.

Acest concept aristotelian de materie este rezultatul unui proces de „posibilizare" mentală prin excelenţă şi el exclude *ab initio* orice încercare de a-1 corobora cu o „testare" empirică. O manieră asemănătoare de „posibilizare" subiectivă poate fi identificată şi la unii gânditori care au trăit într-o epocă mult mai apropiată de noi, cum ar fi, de exemplu, Descartes şi Leibniz. Nu e mai puţin adevărat că, pe de altă parte, aceşti gânditori se străduiesc să scoată conceptul de materie din clasa indeterminatelor pentru a-1 introduce în aceea a determinatelor. în concepţia lui Descartes, pentru că, desigur, cu el trebuie să începem, materia nu este o simplă *res,* ci o *res extensa,* ba mai mult chiar, în „natura ei", ea coincide cu însuşirea de a fi *extensa* şi se reduce la a fiinţa ca „întindere"[92]. Dar „întinderea" nu este o proprietate perceptibilă pe cale empirică şi măsurabilă cu exactitate, ci o reprezentare mentală, o rezultantă a „inspecţiei" mintii care, făcând abstracţie de orice delimitare şi circumscriere precisă ale unor dimensiuni, cuprinde, în schimb, toate gradele posibile ale întinderii[93]. Cât priveşte interpretarea lui Leibniz, aceasta, deşi se contrapune interpretării lui Descartes la nivelul detaliilor, nu e, totuşi, diferită de ea la nivelul esenţei. Desigur, în înţelegerea lui Leibniz, materia e „substanţa" caracterizată prin rezistenta pe care o opune energiei spirituale ca atare, iar nu *res extensa* şi ea e făcută să coincidă, în ultimă analiză, cu principiul însuşi al rezistenţei, iar nu cu &

[92] Descartes, *Principiile filosof iei,* II, 19, 22, 23.
[93] Descartes, *Meditaţii, A doua meditaţie*

tinderea"[94]- înș& principiul rezistentei luat în accepți-
neșa de „esență" interioară a lucrurilor corporale ce
ș_ar contrapune radical energiei spirituale nu e un
concept abstras dintr-o serie mai mult sau mai puțin
extinsă de experiențe, ci expresia unei presupoziții a
sufletului rațional". Acest principiu se desemnează a
ii, aşadar, un concept metafizic subiectiv.

Dacă ne referim exclusiv la ceea ce Descartes şi Leibniz afirmă explicit suntem constrânşi să caracterizăm conceptul lor de materie ca fiind un concept aşa cum spuneam mai sus, de natură metafizico-subiectivă. Problema nu e, însă, chiar atât de simplă, <ăci raportându-se, unul, la *întindere,* iar celălalt la *rezistență,* cei doi filosofi fac implicit o referire la o realitate perceptibilă empiric sau şi empiric, ceea ce le cor/eră acestor concepte o notă de concretivitate din momentul însuşi al începerii procesului lor „genealogii '" şi le alterează pretinsa puritate metafizică inițială. Absoluta puritate metafizică (metafizico-subiectivă!) :4mâne apanajul doar al amintitului concept aristotean de materie. Faptul că această idee a lui Aristotel °u a fost agreată de filosofii moderni şi contemporani e un adevăr; dar tot un adevăr este şi faptul că ea soațe fi regăsită, deşi nu pe calea filiației directe şi, în [us]/ cu diferențele de rigoare, la unii oameni de ştiin-: ontemporani. Conceptul de „vid cuantic" (elaborat dezvoltat de fizicieni ca A. Guth, Tryon, Sidney [e]man etc.) ne aminteşte, fără îndoială, de concep-ip .[aristote^an] de materie discutat mai sus. Mediu [c] traversat de particule virtuale între care s-ar



j . . .
[lbmz]> *Scrisori către De Volder,* 24 martie/3 aprilie

stabili relații complexe şi, de asemenea, mediu i bil din care s-ar naşte, în urma unor „fluctuații", ticulele reale şi din care s-ar fi născut, pe seama iaşi tip de evenimente, universul nostru observabil şi poate alte universuri, nu este mediul acesta oarecum asemănător materiei „potențiale" a lui Aristotel, adică acelui substrat incognoscibil generator al tuturor configurațiilor corporale individuale? Există, totuşi, o diferență foarte importantă între cele două concepte: conceptul fizicienilor contemporani trimite la un ceva ființând în sine, întemeindu-se, astfel, ca un concept obiectiv (de apropiat, din acest punct de vedere, de cel al lui Plotin), în timp ce conceptul aristotelian este o pură elaborare a gândirii şi ființează numai ca o pură expresie a ei, constituindu-se astfel ca un concept subiectiv prin excelență.

Nu mai puțin complexă şi ridicând o serie întreagă de întrebări este problema perspectivei filosofice înclinate să atribuie spațiului un caracter metafizic. Punctul de plecare al unei astfel de concepții trebuie căutat în filosofia lui Platon. Platon îşi imaginează existența unui „loc" *(chora)* de „aşezare" a tuturor lucrurilor ce devin[95], loc „invizibil", indestructibil Ş[1] veşnic[96]. „Invizibil" (adică imperceptibil cu simțurile)/ indestructibil şi veşnic: aceasta înseamnă că „receptacolului" *(hypodoche)* universal îi sunt atribuite o pa[fte] din particularitățile ființei „metafizice". Totuşi, el [nU] se impregnează cu toate însuşirile specifice ființei ş[1'] din această cauză, nu poate fi caracterizat ca fiind ceva absolut identic cu ea. Locul preia chiar o parte *d&*

[95] Platon, *Timaios,* 52b.
[96] *Ibidem,* 51 a şi 52b.

roprietățile a ceea ce este supus devenirii, o parte din prjetățile fiindurilor care penetrează în el, confjgurându-se până la urmă - fără a-şi pierde, însă, atributele originare mai înainte amintite - ca un mediu afectat într-o oarecare măsură de schimbare şi diversificare[97]. Locul sau spațiul platonician pare să fie, aşadar, expresia unei realități „hibride", a unui mixt ființă-devenire, a unei combinații între metafizic şi fizic. Dacă obiectul de referință al conceptului platonician de spațiu se caracterizează prin structura sa ambivalență, este ceva de la sine înțeles ca nici conceptul ca atare care îl „reproduce" mental şi îl denumeşte să nu se poată sustrage unei astfel de caracteristici. Platon însuşi o recunoaşte textual: gândul despre spațiu nu e nimic altceva decât rezultatul unui „raționament hibrid"[98]. Pe de o parte, spațiul poate fi conceput doar cu ajutorul gândirii şi desemnat, deci, printr-un concept, întocmai ca şi arhetipurile eterne; pe de altă parte, această „concepere" a lui nu are exactitatea şi corectitudinea reprezentărilor în care se finalizează cunoaşterea esențelor ideale, ea împrumutând ceva din imprecizia şi efectul de iluzie care dau marca disrctivă „cunoaşterii" aferente simțurilor. Cele două aspecte ale formei de „reprezentare" a spațiului nu frâ, totuşi, într-un echilibru perfect. Ceea ce prevaază este puterea de „concepere" a gândirii *(logos);* ea - punctul efectiv de pornire în aproximarea lui P^tivă. Simțurile, de fapt, nici nu intervin direct în proces; ceea ce joacă aici un rol - dar un rol sedar - este un fel de simulacru al simțurilor, un fel

97 *Ibidem*, 50c.
98 *Ibidem*, 52b.

de „ca şi cum" al lor, ceva asemănător cu o putere imaginativă acționând ca într-un vis". Toate acestea ne permit să afirmăm că, în esența ei, forma de cunoaştere a spațiului este, pentru Platon, o formă de cunoaştere conceptuală. în viziunea lui, spațiul este în principal o reprezentare conceptuală. Dar ce fel de reprezentare conceptuală? Fără îndoială că una obiectivă, deoarece spațiul este raportat la o realitate presupusă a ființa în sine. Mai tretaiie, de asemenea, să spunem că acest concept are o puternică încărcătură metafizică, explicabilă prin faptul că la baza elaborării sale nu stau informațiile pe care simțurile ni le-ar putea furniza efectiv şi nemijlocit, ci se află capacitatea configuratoare a gândirii.

Un concept metafizic obiectiv este şi acela al spațiului imaginar, forjat de gândirea medievală şi foarte mult discutat de către aceasta. Spațiul imaginar denumeşte un mediu cu o extensiune nedefinită, increat, indestructibil şi imobil, care ar cuprinde în el totalitatea corpurilor realmente existente. în comparație cu spațiul (cu locul) conceput de Platon, acesta este mai metafizic în specificitatea sa, ca să ne exprimăm astfel, întrucât el este imobil pentru veşnicie, necontaminându-se cu nici o însuşire caracteristică devenirii. Un spațiu care pare să se contureze şi el ca un spațiu integral metafizic este spațiul absolut conceput de Newton. Acesta este o realitate în sine etern identică sieşi, imobilă, imperceptibilă simțurilor

[09] *Ibidem,* 52a-c.

ne şi independentă de corpuri[100]. Caracterizându-l "ntr-o astfel de manieră, Newton îi atribuie spațiului o ser ie de determinări prin excelență metafizice. Dar nană la urmă, el îi retrage nota de absoluitate metafizică cu care îl înzestrase la un moment dat, căci a afirma, dincolo de cele amintite anterior, că spațiul este *sensorium-ul* lui Dumnezeu în şi prin care acesta percepe nemijlocit universul material nu înseamnă altceva decât a coborî limbajul metafizic în limbaj „fizic" (nu se vorbeşte oare de un *sensorium?)* şi apoi într-unui aporetico-paradoxal (nu îi este atribuită lui Dumnezeu - ființa suprasensibilă supremă - o determinare de natură sensibilă?).

în zilele noastre, interesul acordat dezvoltării **unui** concept metafîzico-obiectiv al spațiului pare să K deplaseze de la filosofi spre fizicieni. Acest concept apare în teoria supergravitației şi se bazează pe ideea multidimensionalității spațiale. Spațiul real, afirmă unii fizicieni, ar avea nu trei dimensiuni, ci mai multe. Poate că modelul cel mai interesant este modelul care îi atribuie spațiului 10 (zece) dimensiuni. Conform iui, rei dintre ele (lungimea, lățimea, adâncimea) sunt vibile, în timp ce celelalte şapte ar fi invizibile. Acestea lin urmă ar fi „înfăşurate" sau „compactate" într-o «uprafață multidimensională (datorită câmpului gra-ațional şi, poate, unui alt câmp, asociat celui dintâi). Uşurarea" sau „compactarea" lor într-o astfel de uprafață ar explica faptul că ele rămân neobservabile. Slgur, conținutul metafizic propriu-zis al conceptu-

100 Isaac Newton, *Naturalis philosophiae principia*

lui de spațiu 10-dimensional transpare din aceste ultime afirmații.

Nu lipseşte din istoria gândirii nici abordarea dintr-o perspectivă metafizico-subiectivă a ideii de spațiu. O primă încercare de acest gen o întâlnim la Descartes. După Descartes, „natura" spațiului, ca, de altfel, şi aceea a corpului, o constituie întinderea (în lungime, în lățime, în adâncime). întinderea pe care o atribuim spațiului are, însă, un caracter mai general şi mai vag decât aceea pe care o atribuim corpului: aceasta din urmă are un caracter oarecum mai particular, mai specificat[101]. Dar o întindere mai particulară, mai specificată nu vrea să însemne neapărat o întindere exact delimitată. întinderea corpului este, în fond, la fel de imprecis circumscrisă ca şi întinderea spațiului, numai că ea este concepută originar de mintea noastră ca fiind mai puțin generală decât cealaltă şi percepută constant în conştiință ca având o generalitate mai puțin evidentă. Mai generală sau mai puțin generală, întinderea este, însă, „rezultatul" unui act de elaborare al gândirii noastre. Ea există ca atare numai în şi pentru gândirea noastră[102]. Ea este, am spune noi, un concept subiectiv, un concept metafizico-subiectiv Se înțelege de la sine că nici spațiul - a cărui „natură' *t* a cărui esență o reprezintă întinderea (chiar dacă o întindere ceva mai generală şi mai vagă...) - nu poate n decât tot un astfel de concept.

O construcție ideală, o construcție a „spirit' lui", o construcție a gândirii (a gândirii „subiective)' iată ce constituie spațiul şi în concepția lui b[2]

---

[101] Descartes, *Principiile filosofiei,* II, 10.
[102] Descartes, *Meditații, A doua meditație.*

polemizând cu Newton şi cu discipolul acestuia, Clarke, Leibniz contestă interpretarea prin care spațiul este făcut să coincidă cu o realitate absolută, cu o realitate în sine, afirmând că el nu poate fi decât ceva „pur ideal", că „el nu conține decât o anumită *ordine,* în care spiritul concepe aplicarea raporturilor"[103], că el nu e decât „o ordine a coexistentelor" formulată în „termeni de posibilitate"[104], că el nu exprimă decât raporturi de situație „ideale", raporturi de situație totalmente identice, raporturi de situație în care se face abstracție de comportarea individuală a corpurilor şi despre care se presupune că vor fi în permanență aceleaşi, indiferent de lucrurile corporale luate în considerare.

Despre existența unei perspective metafizice în înțelegerea spațiului se poate vorbi şi în cazul lui Kant. Este adevărat, însă, că pentru Kant, spațiul nu este un concept, ci o intuiție. Spațiul - să ne reamintim ce spune el - este o intuiție, dar o intuiție pură, o intuiție a priori, o intuiție nonempirică. Formă pură a sensibilității, spațiul reprezintă o condiție transcendentală pentru toate intuițiile „externe", reprezintă o //Condiție necesară" pentru desemnarea tuturor raporturilor ce se stabilesc între obiectele intuite ca „fiind în noastră"[10^] reprezintă o condiție fundamentală

103 ~; • *Keplica a cincea a D-lui Leibniz, sau răspunsul la a patra eP*că a D-lui Clarke,* în G. W. Leibniz, *Opere filosofice,* voi. I, ad- de Constantin Floru, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1972.

r *eia scrisoare a D-lui Leibniz, adică răspunsul la a doua* lc« *a D-lui Clarke,* în G. W. Leibniz, *Opere filosofice,* voi. I,

105 ' V p' 555-

Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 71.

pentru perceperea „tuturor fenomenelor simțurilor externe"[106]. Spațiul ca intuiție a priori nu este un spațiu populat de obiecte sau mai exact spus de fenomene, ci este numai o „reprezentare" care face posibila constituirea fenomenală a tuturor obiectelor, precum şi a ansamblului raporturilor dintre ele, punându-se astfel ca o antecedență „subiectivă" a acestei constituiri. Dar de ce nu este spațiul un concept? De ce nu este el nici un „concept empiric" şi nici unul „discursiv"? Spațiul nu este un „concept empiric", pentru că el nu poate fi „scos" din experiențele externe, din intuițiile noastre empirice: pentru ca acestea din urmă să existe, pentru ca eu să-mi pot înfățişa „lucrurile ca exterioare unele altora sau ca unele lângă altele, prin urmare nu numai ca fiind diferite, ci ca fiind în locuri diferite, trebuie ca reprezentarea de spațiu să fie pusă ca fundament"[107]. însă ceva care face abstracție de lucrurile fenomenale şi de raporturile dintre ele nu poate fi decât o intuiție pură. Dar spațiul nu este nici un concept „discursiv", aşadar un „concept universal de raporturi ale lucrurilor"[108] şi nu este aşa ceva pentru simplul motiv că el ca atare nu este construit prin însumarea unor spații limitate reprezentate în prealabil; originar, el este dat nemijlocit ca spațiu unic şi „atotcuprinzător", „diversul" din el nefiind decât o posibilitate pe care gândirea o concepe ulterior. Dar spunând acestea nu facem altceva decât să afirmăm că el este o intuiție pură. Să fie, însă, adevărat că noi ne putem reprezenta un spațiu vid de corpuri şi de relatiil[e]

w Ibidem, p. 68. [m]Ibidem.

dintre ele? S-ar putea ca unii dintre noi, cei puțin, să e incapabili de-a avea o astfel de reprezentare. S-ar putea ca pentru o parte dintre aceştia din urmă spațiul să constituie în mod originar imaginea vagă a unui loc în general" populat de o mulțime de obiecte, iar pentru o altă parte din ei, spațiul să ia în mod originar forma unui ansamblu împărțit în mai multe „spații" sau locuri umplute fiecare cu o mulțime de obiecte, „spatii" sau locuri care se ataşează unele la altele într-un şir nesfârşit. Este sigur că pentru cel de al doilea grup evocat mai sus, spațiul unic şi atotcuprinzător nu poate fi dat nemijlocit (intuitiv), ci doar construit prin degajarea a ceea ce au în comun diversele spații coexistente (respectiv prin observarea faptului că ele reprezintă un *medium* în care corpurile ocupă poziții diferite unele în raport cu altele) şi proiectat astfel în universul formulărilor conceptuale.

O interpretare interesantă este aceea pe care ne-o propune Schopenhauer. Pentru Schopenhauer spațiul constituie mai întâi, ca şi pentru Kant, o reprezentare intuitivă a priori; totuşi - şi aici intervine diferența față de Kant -, în concepția lui, spațiul nu se limitează la a fi expresia unei intuiții sensibile pure (a unei forme pure de intuiție sensibilă), punându-se finalmente ca o intuiție sensibilă asociată cu „înțelege-'ea' *(Der Verstand),* întrețesută, în chiar fundamentul [ei]" cu înțelegerea, ba chiar *„creata",* într-un anume [Sens]' [d]e înțelegere (de intelect)[109]. Intuirea spațiului ca -zare" sau „poziționare", ca înterrelaționarea şi

---

Sch *Wdt als WiUe Utld Vorstellun* *S'* [tom]' 1' [în] *Arthur* *P*[e]*nhaiier's Sämmtliche Werke,* herausgegeben von Julius [Ue]nstädt, voi. H, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877, § 4.

interdeterminarea părților sau a obiectelor dintr-un ansamblu nu e posibilă decât cu ajutorul „înțelegerii" a cărei funcție primordială este aceea de a lega efectul de cauză şi de a raporta actul cunoaşterii la iegea cauzalității ca la o matrice interpretativă pe care a edificat-o ea însăşi. Caracterizarea spațiului ca o reprezentare sensibilo-intelectuală a priori a subiectului cognitiv nu e lipsită, desigur, de originalitate şi de profunzime, dar ea ridică, dincolo de acestea, cel puțin un semn de întrebare: dacă reprezentarea spațiului are în facultatea înțelegerii una din cele două condiții *sine qua non ale* realizării sale şi dacă facultatea amintită, stabilind o relație de tip cauzal între reprezentări, face din relația respectivă proprietatea lor fundamentală în general şi o descrie ca atare[110], cum poate atunci această reprezentare să se separe, aşa cum crede Schopenhauer, de conştiința reflexivă şi să pună în paranteză domeniul judecăților şi al conceptelor inerent acesteia din urmă?

Un caracter aprioric şi chiar un conținut subiectiv are spațiul şi în interpretarea lui Heidegger. Dar el nu este nici o intuiție sensibilă pură - cum era pertru Kant - şi nici o combinație de determinații sensibile şi intelectuale - cum era pentru Schopenhauer. El este un „proiect" existențial, o construcție proiectivă a *Dasein-ului,* un „existențial", însă un existențial ridicat, prin interpretare şi explicitare, la rangul de concept existențial. Dar în ce anume constă configurația „subiectivă" a spațiului? în aceea că el este un element constitutiv al ființei Dasezn-ului sau, şi mai exact,

[110] Arthur Schopenhauer, *Op. cit,* p. 17.

element constitutiv al lumii ce este un element mpOnent esenţial al fiinţei *Dasein-ului.* Subiectivitatea spaţiului în interpretarea lui Heidegger poartă, aşadar, amprenta specificului gândirii sale: ea decurge nu din subiectivitatea unui subiect izolat de lume, ci din aceea a unui subiect care pune lumea ca un dat originar al său. Cât priveşte caracterul aprioric al spaţiului/ acesta se explică prin aceea că structurarea sa existenţială nu derivă din luarea în considerare a locurilor pe care le ocupă fiindurile disponibile în interiorul lumii ambiante, ea fiind, dimpotrivă, expresia unei vizări în prealabil (anticipante) a ceva în care aceste fiinduri pot fi efectiv deplasate, aranjate şi fixate[111]. Spaţiul aferent *Dasein-ului* constituie un loc în general, totalitatea locurilor posibile, „împrejurimea" *(Die Gegend)* în care el, *Dasein-ul,* poate desemna, în funcţie de preocuparea şi previziunea care îi sunt inerente şi în modalităţile apropierii, distanţării şi direcţionării, locuri tuturor lucrurilor aflate ia dispoziţia sa[112].

N-am dori, totuşi, să se creadă că perspectiva letafizico-subiectivă asupra spaţiului caracterizează xclusiv gândirea filosofilor. Nu trebuie să-i uităm nici ! *••• matematicieni. Iată-1, de exemplu, pe Riemann. e reprezintă, oare, conceptul său de spaţiu cu *n* di-- nsiuni (elaborat pe baza conceptului general de ârni măsurabile cu posibilităţi multiple de extensi-a măsurii), ce reprezintă el dacă nu o formă pură

ţ g ş

reprezintă el dacă nu o formă pură de exprimare

11 Martin
12 Ibidem

[11] Heidegger, *Sein undZeit,* ed. cit, p. 111.
[12] p. 103 şi u

Oprimare a gândirii şi de actualizare a Calităţilor sale de argumentare coerentă şi corec-r

a subiectului gânditor şi a capacităţii sale de a construi obiecte ideale, „metafizice", nonempirice şi de a le „pune" într-un limbaj suficient sieşi şi consecvent numai şi numai propriilor sale principii interne?

O altă întrebare care necesită un răspuns este aceasta: în ce mod şi în ce măsură concepţia metafizică asupra fiinţei poate influenţa interpretarea filosofică a timpului în chiar conţinutul acesteia din urmă? Trebuie să distingem mai întâi o linie de gândire ataşată de o concepţie metafizică obiectualistă. Promotorul ei este în primul rând Platon. Timpul de care vorbeşte Platon este un timp oarecum „exterior" fiindului uman, este timpul cosmic. Acest timp coincide cu „mişcarea în cerc" a zilelor şi a nopţilor, a lunilor şi a anilor[113]. Proprietatea lui fundamentală o reprezintă, aşadar, reversibilitatea.

Nu se poate nega că elaborarea unui astfel de concept este făcută pe baza experienţei propriu-zise, pe baza experienţei sensibile. Dar forjarea lui este rezultatul unei operaţii mentale care nu ia în considerare faptul că acelaşi tip de experienţă ne conduce la constatarea că timpul are şi un caracter ireversibil de netăgăduit. Aceasta este prima observaţie ce trebuie emisă în legătură cu viziunea lui Platon despre timp- însă la ea trebuie adăugată imediat o a doua observaţie, mult mai importantă decât cealaltă în ordinea de idei care ne preocupă acum. Adevărul este că Platon nu se limitează la a identifica în reversibilitate unica proprietate esenţială a timpului şi la a caracteriza tu*l' pul ca fiind un timp reversibil şi nimic altceva în plu '

[113] Platon, *Timaios,* 37d - 38b.

1 trecând la formularea unor judecăți în definitiv intrtolabile j_m p_{UnC}|- de vedere empiric, cum ar fi, de $_{oxem}$plu, acelea că „mişcarea" ciclică a timpului este repetabilă la infinit şi că timpul însuşi, în calitatea lui de configurație „existențială" reversibilă, este o „copie" (mobilă) a eternității[114].

Toate teoriile care reduc structura timpului la o structură de tip reversibil şi care subsumează reversibilitatea eternității sunt redevabile - fie că o recunosc sau nu - unei concepții de natură metafizică. Acesta e cazul atât cu teoriile științifice, cât şi cu teoriile filosofice propriu-zise mai vechi sau mai noi. Acesta e cazul, ca să dăm acum două exemple reprezentative pentru gândirea modernă şi contemporană, chiar dacă ek: nu se înscriu pe o linie de filiație directă cu filosofi., lui Platon, atât cu teoria lui Einstein, cât şi cu concepția lui Nietzsche[115].

---

*"*Ibidem,*

Desigur, Nietzsche introduce în articulațiile concepției sale lespre eterna reîntoarcere şi factorul uman (ceea ce, totuşi, Platon i făcea) şi întârzie cu detalii mai ales asupra lui, dar împrejurarea amintită nu-l opreşte ca în cele din urmă să profileze reversi- fctatea timpului uman pe fundalul reversibilității timpului "extrauman" şi să ne sugereze că acest fundal constituie un fel :°ndiție transcendentală pentru apariția celuilalt tip de rever-[lta]te: „Această viață pe care tu o trăieşti acuma sau ai trăit-o ebui s-o mai trăieşti o dată şi încă de nenumărate ori; şi nu va ic nou în ea, ci fiecare durere şi fiecare plăcere şi fiecare idee ta tr if[re SUs]P'[n] §i t°t [ce es]te nespus de mic sau de mare în viața tot [Ule S^"^ rev]ie şi tot ^ e şi totul în aceeaşi ordine sau succesiune şi fiecare păianjen şi această lumină de lună dintre pomi şi [1] fiecare clipă şi eu însumi. Veşnica clepsidră a existenței [ereu] întoarsă - şi tu împreună cu ea, firicel de praf" ***(Die*** totul în aceeaşi ordine sau succesiune - şi fi

O altă perspectivă metafizică asupra timpului o perspectivă de natură subiectualistă sau subiectivă asupra lui se degajează din gândurile lui Aristotel Ideea ultimă spre care el înclină este aceea că nici o reflecție filosofică autentică în legătură cu timpul nu este posibilă fără introducerea în ecuație a sufletului ca element indispensabil de referință[116]. Elaborarea conceptului de timp presupune, crede filosoful, luarea în considerare a unor forme de exprimare a sufletului şi a unor conținuturi sufleteşti specifice. Mai întâi ar trebui avută în vedere viața pură a sufletului, „mişcarea" *(kinesis)* ca atare a sufletului, mişcare efectuată dinspre anterior înspre posterior [117] . Această „mişca-

frdhliche Wissenschaft, în *Nietzsche's Werke,* voi. V, Leipzig, Alfred Kroner Verlag, 1921, p. 265.) [116] Aristotel, *Fizica,* 223a. [117] *Ibidem,* 219a.

Afirmațiile citate sunt limpezi şi ele nu lasă loc nici unui dubiu. Dar nu vin ele în contradicție cu ideile exprimate în *Despre suflet?* într-o anumită măsură, fără îndoială că vin. Ne amintim că în această lucrare Aristotel susține la un moment dat imposibilitatea ca sufletul să se mişte într-un fel oarecare (408b). Sufletul ar fi un principiu al mişcării, dar nu o expresie a mişcării ca atare. Acest gând este exprimat într-un context precis şi anume în contextul încercării de definire a sufletului prin relationarea lui cu termenul său opozitoriu care este corpul (v. şi 414a). Sufletul ar n principiul însuşi al vieții corpului, principiul său vital, principiu' care, punându-se ca formă sau esență, determină corpul care în [el] însuşi şi prin el însuşi poartă viața numai în „potentă" să o pri" rnească în act şi să se lase structurat conform scopurilor pe care e - corelatul său - Ie fixează. Acest principiu vital este implici* ^ principiu al mişcării; dar - repetăm - el nu este şi o expresie mişcării ca atare.

Aristotel consideră, însă, că este posibilă şi la fel «[e] dreptâțită şi o altă cale de cercetare: aceea prin care, făcând u-

" ar constitui o trăire de natură suprasensibilă sau -nirituală. La trăirea amintită, pe care, întrebuinţând sintagmă filosofică forjată într-o altă epocă decât aceea în care a creat Aristotel, o putem numi experienâ internă, se adaugă şi un alt tip de experienţă; este vorba de experienţa la care se referă, de fapt, Aristotel, este vorba de experienţa luată în sensul de cunoaştere bazată pe mărturia simţurilor şi care a primit ulterior denumirea de experienţă externă. Aceasta ne determină să constatăm nu atât existenţa unei ordini de succesiune în desfăşurarea fenomenelor şi a evenimentelor, cât existenţa unei periodicităţi în ordinea lor de succe-

abstracte de raporturile sale nemijlocite cu corpul, sufletul este lăsat *să -şi* dezvăluie propriile sale caracteristici şi resorturi interioare, în lumina acestei analize, sufletul se revelează a fi o configuraţie ai'cătuită din mai multe „părţi" sau moduri de a fi aflate în ii .nai mult sau mai puţin strânse unele cu altele. Aceste r sau moduri de a fi au un dublu aspect: pe de o parte, ele I facultăţi, capacităţi, „potente", iar pe de altă parte ele sunt 'teri, în act, ale „putinţelor" inerente sufletului, actualizări ale ! °r< «activităţi" *(Despre suflet,* 433b, 407a). în calitatea lor de ™{e / „părţile" sufletului sunt principii ale mişcării, dar mifestări propriu-zise ale mişcării. în calitatea lor de acte, 'utâţi în act, de actualizări ele sunt expresii ale mişcării. Un [lu] de mişcare este acela al reprezentării *(phantasia)* puse în *despre suflet,* 428b; *Fizica,* 254a). întrucât imaginile [v]"de *f^'"ata)* [în care se] finalizează operaţiunile reprezentării sunt [e] ^materie", se poate spune că atât ele, cât şi mişcarea care ază poartă cu sine un anumit caracter extrasensibil procgj *'"u**le t'* 432a). Un alt exemplu semnificativ de mişcare este [e] desfăşurare a gândirii discursive. în acest caz, mişca-[>e] dezvoltă oarecum liniar şi nu într-o modalitate circu-[les]igur, o natură suprasensibilâ, iar scopul ei este fie să [rfie să] demonstreze ceva *(Ibidem,* 407a).

siune[118]. Prin interiorizarea unei asemenea forme de experienţă şi prin supunerea ei capacităţii de reflecţie intelectuală, se ajunge la definirea timpului ca numărul, mărimea sau măsura „mişcării, după anterior *A* posterior"[119]. Esenţa timpului încetează să mai fie prezentă în exteriorul sufletului, ea fiind transferată în interiorul lui şi „redusă" la statutul unui concept luat în sensul pe care tocmai l-am evocat. Dar Aristotel nu se opreşte aici. Făcând să alunece ultimul criteriu de referinţă înspre mişcarea pură a sufletului, el deplasează, totodată, accentul intelectual pus iniţial pe „ideea" de număr către aceea de „clipă". în acest mod, timpul este raportat, în ultimă instanţă, nu la „numărul mişcării", ci la acea unitate a numărului mişcării care este clipa[120]. Aceasta nu înseamnă că Aristotel va defini timpul ca unitatea „numărului mişcării, după anterior şi posterior", cum ar fi trebuit, poate, logic să procedeze... El se va mulţumi cu a face din clipă ceva fără de care timpul pur şi simplu nu poate fi înţeles. însă modul în care el o defineşte afectează în profunzime conceperea însăşi a timpului. în calitatea ei de unitate a numărului care măsoară, în calitatea ei de unitate delimitativă a anteriorului şi a posteriorului, clipa este în permanenţă una şi aceeaşi, este în permanenţă identică ei însăşi: ea se află de fapt în afara timpului, aparţinând eternităţii. Ea împrumută, însă, nu-

---

[118] Limitarea la acest tip de experienţă favorizează unei concepţii empirice asupra timpului; Aristotel însuşi p[are] acrediteze uneori - aşa cum am arătat deja - posibilitatea şi ia va îndreptăţire a susţinerii acestui punct de vedere.

"• Aristotel, *Fizica,* 219b.

[120] *Ibident,* 220a.

mărului al cărui constituent este caracterul ei de veşnică identitate cu sine şi instrumentează receptarea timpului ca un paradoxal timp etern, deci ca timp metafizic. Dar această receptare a lui are un specific strict subiectiv şi se ridică la nivelul unei formulări pur conceptuale.

istoria ulterioară a gândirii metafizice cunoaşte un proces de lentă, dar continuă diferenţiere şi autonomizare ale celor două atitudini conţinute mai mult sau mai puţin explicit în concepţia lui Aristotel şi care până la urmă confluau la el într-o perspectivă globală, întâlnim mai întâi o direcţie de gândire care în construcţia intelectuală a conceptului de timp ia ca punct de sprijin sau de reper experienţa externă, dar o experienţî externă, ca să ne exprimăm astfel, evident interiorzată sau subiectivizată. între reprezentanţii săi figurează Descartes, Spînoza, Leibniz şi, parţial, chiar Bergson. Cum înţelege să definească timpul Descartes, de exemplu? Ca „un anume fel" de „a ne gândi" la durata reală a tot ceea ce ne înconjoară, durată ce este percepută printr-un act de generalizare empirică şi, în consecinţă, ajunge să fie desemnată cu ajutorul simţulor drept o proprietate comună a tuturor lucrurilor e

intră în compoziţia lumii[121]. Dar cum se finalizează acest mod specific de a gândi durata? Prin elabora-

[a] unui *ens rationis,* a unui construct raţional pur, a ^ui concept fiinţând în sine şi prin sine. Acest con-

* [es]te „numărul mişcării". El este termenul prin [s]e defineşte timpul. într-adevăr, enunţul lui artes despre timp se reduce la această afirmaţie:

Dese artes, *Principiile filosof iei,* I, *n-,* 57.

timpul este numărul mişcării lucrurilor, este numărul mişcării lucrurilor care „durează". Pe o linie de gândire identică în esența ei cu aceea a lui Descartes se situează Spinoza. Cu elemente noi de interpretare vine, în schimb, Leibniz. Punctul de plecare îl constituie şi pentru el experiența externă - desigur, nu o experiență externă pură, ci o experiență externă puternic subiecți vizată. La Leibniz, însă, conceptul de timp nu este rezultatul prelucrării pozitive a unor date empirice interiorizate, nu este, aşadar, rezultatul operației de abstragere a unor note comune şi generale din complexul proceselor şi evenimentelor exterioare pe care subiectul uman le-a selectat, ierarhizat şi în cele din urmă desemnat ca fiind cele mai importante pentru sine însuşi. De fapt, această experiență temporală este o experiență cu semn negativ. Perceperea timpului ca o ordine de succesiune a unor întâmplări este afectată de un caracter permanent de irealitate: ceea ce noi percepem nu este, în fond, succesiunea dată în subzistența ei ființială, în plenitudinea ei ființială, în pozitivitatea ei, ci succesiunea pusă ca dispariție, ca „pieire", ca pură interconexiune a unor fapte care se anihilează la nesfârşit unele pe altele. Timpul „experiential" nu are nici o realitate; realitate au doar „momentele", dar acestea se află în mod evident W afara lui. Acest timp nu ființează cu adevărat, nu are consistență şi până la urmă nici „ființă"; el este marcat de un gol ontologic, de un neant interior[122]. Totuşi/ nU trebuie să tragem de aici concluzia că orice activitate

[122] Vezi *Replica a cincea a d-lui Leibniz, sau Răspunsul la a V^a replică m d-lui Clarke,* în G. W. Leibniz, *Opere filosofice,* voi. j ed. cit., p. 599.

depusă în scopul elaborării unui concept pozitiv al timpului este *ab initio* sortită eşecului. Ne putem gândi la ideea de timp în termeni exclusiv „ideali" şi construi - în replică la informația neantizatoare pe care ne-o furnizează experiența propriu-zisă - un concept pur" al timpului, un concept a cărui determinație (fundamentală!) de succesiune ajunge să fie poziționată într-un plan strict ideal. Un astfel de concept îşi extrage întreaga pozitivitate din demersurile gândirii şi îşi primeşte întreaga consistență „existențială" de la „irealitatea" abstractă care îi este acesteia consubstanțială[123].

De o experiența externă în măsură să reprezinte baza elaborării unei concepții specifice asupra timpului vorbeşte şi Bergson. Aceasta e experiența care ae conduce la înțelegerea spațiului ca mediu omogen şi multiplicitate cantitativă. De ideea spațiului compus dintr-o serie de termeni caracterizați prin exterioritate reciprocă şi prin faptul că sunt numărabili „profită" eul nostru superficial, care şi-o asumă în totalitate şi o aplică fără nici o rezervă critică la definirea experien-i sale interne, care este prin excelență de natură mporală. Timpul (interior) este proiectat în spațiu şi sorbit în structura acestuia, astfel încât succesiunea [e] momente a vieții noastre psihice primeşte aspectul "'ei linii formate din momente juxtapuse, iar durata [c]are este implicată trăirea eului, în realitate extrem [e] diversă din punct de vedere calitativ, devine o du-[at]ă omogenă[12]*. O astfel de reprezentare a timpului

---

con [n ^er]S[son'] *Essai sur Ies donnees immediates de la [Cle]nce,* Pari[S/] Librairie Felix Alean, 1921, p. 74ş.u.

poartă cu sine o semnificaţie oarecum negativă, consecinţă directă a împrejurării că obiectul ei de referinţă este afectat de un mod de a fi oarecum inautentic şi superficial. Se poate, însă, vorbi, crede Bergson, şi (je un concept pozitiv al timpului, de un concept întru totul pozitiv al timpului. Cum înţelege filosoful francez să definească un astfel de concept vom vedea mai târziu.

O altă linie de gândire pune accentul - aşa cum indicam deja - pe experienţa internă ca atare a subiectului uman. O parte din susţinătorii ei se raportează la conţinuturile conştiinţei noastre şi ea extrage un concept al timpului din compararea relaţiilor care se stabilesc între ele. O altă grupare ia ca punct de plecare al reflecţiei cadrul formal al vieţii noastre sufleteşti şi înclină să identifice timpul, cel puţin la nivelul originarităţii sale, cu condiţia transcendentală a devenirii concrete a conţinuturilor de conştiinţă.

Capul de serie al primei grupări de gânditori pare să fie Sfântul Augustin. Pentru Sfântul Augustin, timpul este o „extindere" sau o „întindere" a sufletului însuşi[125], o extindere sau o întindere, însă, de un fel anumit: ea însumează, făcându-le să apară strâns interdependente şi purtându-le într-o direcţie ireversibilă, momentele trecutului, prezentului şi viitorului. Afirmând că timpul este succesiunea ireversibilă a conţinuturilor vieţii sufleteşti, noi nu ne limităm la simpla indicare a unui act de „simţire" ce are loc u[1] interiorul eului nostru, ci ne raportăm la proprietatea fundamentală a duratei tuturor acestor conţinuturi; &

[125] Sfântul Augustin, *Confessiones ,* XI, 26,33.

' dul acesta, noi „fixăm" elementele şi datele trăirii imaginile lucrurilor la care ele trimit concept sau mai bine zis într-un cuvânt-

126 *ibidem,* XI, 18.

Nu se poate, totuşi, să nu amintim aici numele lui Plotin. Plotin reprezintă ~~un fel de ve~~rigă între Aristotel şi Sfântul Augustin. Aristotel asocia timpul cu „mişcările sufletului", dar el nu îi limita sfera de acțiune printr-o raportare exclusivă la evenimentele vieții interioare. Plotin preia una din ideile concepției aristoteliene şi o dezvoltă în termeni radicali: pentru el, timpul este o modalitate de a fi a sufletului şi doar a acestuia. De asemenea, o altă idee a lui Aristotel, existentă numai într-o parte din reflecțiile sale, numai implicit şi într-o formă ce vine în contradicțit cu susținerile dintr-o altă serie de reflecții - şi anume aceea a caracterului ireversibil al timpului - se structurează la Plotin la **rcvelul** explicit al discursului. Prin prezentarea tezei ireversibilită-'i; Ia acest nivel al discursului, el ne apare drept un precursor in-i ontestabil al Sfântului Augustin. Cum înțelege, aşadar, Plotin să definească timpul? Ca o succesiune ireversibilă de evenimente sufleteşti, ca o succesiune de acte sufleteşti mereu inedite; sau, cu [1] nuanță de exactitate în plus, ca o succesiune în permanență în-loitoare de evenimente sufleteşti reflectate în minte, de acte sufle-îti conştientizate, de acte sufleteşti reflexive *(Enneade,* III, 7,11). ifletul de care vorbeşte Plotin în acest context este, însă, un su-et transpersonal, sufletul înțeles ca ipostază unitară şi ca ema-w a nous-ului. Este adevărat că, puțin mai încolo *(Op. cit,* III, [l]3), Plotin se întreabă dacă nu cumva timpul nu ființează, în :aga sa plenitudine, şi în sufletele individuale şi, răspunzând, [e] să schițeze, mai întâi, un răspuns afirmativ. Totuşi, spune continuare, timpul (interior) al fiecărui suflet în parte nu-şi feazănaşterea şi existența decât faptului că acesta participă [Um] imitativ la unitatea de durată a sufletului universal ca la "mcipi[u] fondator. Dar un astfel de enunț nu face altceva de-[^s] acrediteze, în ultimă instanță, ideea lipsei de consistență şi '.endență ontologică a timpului care „susține" viața sufletelor [u]ale. Va trebui să aşteptăm până la Sfântul Augustin pen-

Pe aceeaşi linie de gândire se situează şi un filosof atât de însemnat cum este Berkeley, atunci când el afirmă că nu putem concepe timpul decât ca „succesiunea ideilor în sufletul nostru"[127], decât ca succesiunea reprezentărilor noastre mentale.

Dintre filosofii contemporani afiliaţi curentului de gândire asupra timpului inaugurat de Sfântul Augustin trebuie să-1 amintim în primul rând pe Bergson. înţelegerea superficială şi inautentică a problematicii timpului, finalizată în conceptul de durată omogenă, coexistă - spune Bergson - cu posibilitatea înţelegerii profunde şi autentice a acestei problematici. Dacă eliminăm ideea de spaţiu din reprezentarea pe care o putem avea asupra timpului şi ne concentrăm în exclusivitate atenţia asupra vieţii noastre sufleteşti originare suntem în măsură să concepem timpul ca pe o „durată absolut pură". Timpul ca durată absolut pură ni se revelează a fi succesiunea stărilor noastre de conştiinţă care se întrepătrund, fuzionează şi se structurează într-o totalitate organică. Timpul originar, „durata" fiinţială specifică eului nostru profund ia, pentru conştiinţa noastră, forma unui flux dinamic de interdependenţe, a unui conex de momente heterogene ce ajung să se îmbine unele cu altele, a unei sinteze calitative[128]. Conceperea timpului ca durata

tru ca timpului subzistenţă a sufletului individual să i se acorde o deplină demnitate filosofico-axiologică. Sfântul Augustin este q dintâi care elaborează o întreagă teorie a timpului luând în co derare în exclusivitate viaţa subiectivă ca atare, experienţa su tivă propriu-zisă.

[127] George Berkeley, *Principiile cunoaşterii omeneşti,* 98. ^

[128] Henri Bergson, *Essai sur Ies donnâes immediates conscience,* ed. cit., pp. 76 şi 97.

originară a eului se fundamentează, deci, în această ‚autoscopie" a străfundurilor vieţii noastre sufleteşti si se exprimă prin şi într-un act de reflecţie concretă. Kant îşi elaborează şi el concepţia sa despre timp introducând ca termen absolut de referinţă constituţia internă a subiectului. Dar pentru el timpul nu este o determinare inerentă fenomenelor vieţii sufleteşti, ci numai o condiţie transcendentală a desfăşurării lor. Timpul este o formă pură, un cadru formal necesar manifestării tuturor intuiţiilor interne determinate, o reprezentare primordială despre mine însumi ca durată subiectivă goală de conţinut, reprezentare ce face posibile toate celelalte reprezentări (pline de conţinut) despre viaţa mea interioară. Această reprezentare a priori - şi acum intervine a doua diferenţă dintre Kant şi cel puţin o parte dintre filosofii care se înscriu pe linia de gândire inaugurată de Sfântul Augustin -este, însă, o intuiţie şi nu un concept. în primul rând, nu un concept empiric; şi nu un concept empiric, pentru că reprezentarea timpului nu este „scoasă" din nici 3 experienţă „concretă": simultaneitatea şi succesiunea, singurele reprezentări ce ar putea trimite la o ba-^ de date empirice, nu devin elemente de percepţie °cât dacă reprezentarea timpului le serveşte a priori "ca fundament"[129]. Dar reprezentarea timpului ca o tfată unică anterioară perceperii simultaneităţii sau accesiunii în care au a se integra fenomenele inter-u poate fi decât o intuiţie[131]. In al doilea rând,

nuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 74. * Pnn mijlocirea acestor fenomene sunt integrate în ace- 6 Percepere şi fenomenele externe. lK

nu ne este permis să afirmăm nici că timpul este un concept „discursiv" sau „general". Am putea sustine aşa ceva numai dacă reprezentarea timpului ca timp „unic" s-ar forma prin abstragerea a ceea ce este comun timpurilor diferite ce-ar fi date în prealabil într-o şi ca o multiplicitate de reprezentări. însă nu acesta este adevărul: mai întâi avem reprezentarea unui timp unic, adică o intuiție (căci „reprezentarea care nu poate fi dată decât de un singur obiect este intuiție"[132]) şi numai după aceea putem formula conceptul de timpuri diferite, deducându-1 din această reprezentare-intuiție.

Nu este aici locul să supunem unei cercetări critice detaliate concepția kantiană despre timp. Dar o întrebare, cel puțin, trebuie, totuşi, pusă: putem afirma oare cu certitudine că timpul este o intuiție şi nu un concept? în susținerea punctului său de vedere, Kant pleacă de la premisa că reprezentarea primordială pe care o avem despre timp face abstracție de fenomenele interne propriu-zise. Făcând, însă, abstracție de ele, este evident că obiectul la care ne raportăm nu poate fi decât un timp *pur,* receptat oarecum dintr-o dată şi în unicitatea identității sale cu sine. S-ar putea, totuşi, ca lucrurile să nu stea tocmai aşa cum îşi imaginează Kant că stau. S-ar putea ca unele persoane să ia ca punct de plecare în actul de reprezentare a timpului autoperceperea succesiunii fenomenelor interne şi să încerce apoi clarificarea acestei modalități de a n „în succesiune" a conştiinței, care este resimțită mai întâi confuz, prin „fixarea" şi conceptualizarea &P

™*Ibidem,p.75.*

lor" ei componente în termeni ca trecut, prezent şi viitor. Primul demers al gândirii s-ar termina, astfel, cu desemnarea unor timpuri diferite (timpul trecut, timpul prezent şi timpul viitor), urmând ca abia apoi, prin identificarea a ceea ce este comun acestor timpuri şi le kagă între ele (adică a duratei ce se autolimitează şi astfel autolimitată se înlocuieşte pe sine cu sine în mod continuu), să fie forjat conceptul de timp în general. Nu vedem de ce această poziție ar fi mai puțin justificată decât aceea pe care se situează Kant. Să presupunem, însă, că acest scenariu genealogic nu e tocmai exact în toate detaliile sale. Nimeni nu ne interzice atunci să ne punem o altă întrebare: oare putem vorbi de un timp unic fără a avea implicit în minte concepte < de timpuri diferite? Şi dacă vom fi constrânşi să acceptăm această presupoziție ca pe o evidență certă, urmează să adăugăm imediat întrebării de mai sus o aită întrebare: oare ceva a cărui înțelegere este imposibilă fără formularea unui concept poate fi altceva decât tot un concept?

Demnă de interes este şi perspectiva din care cercetează Schopenhauer problema timpului. Punctul ultim de referință este şi pentru Schopenhauer „expelența" internă. Timpul, spune el, este o reprezentare a ibiectului. Această reprezentare este o reprezentare a
[io]ri (cum era şi la Kant), întrucât departe de a de-
■nde de datele empirice şi de a fi „dedusă" din mode
manifestare a obiectelor, ea îşi datorează apari-
[ca]pacităților originare ale subiectului. Totuşi, ea nu [Un]
caracter intuitivo-sensibil exclusiv, cum avea la Este posibil, desigur - consideră Schopenhauer -, subiectul
să-şi limiteze reprezentarea timpului la

perceperea stării sale interne ca fiind un fel de continuitate goală de conținut și încă vidă de orice serie de raporturi concrete. Această reprezentare nu constituie, însă, decât o etapă preliminară în procesul de formare a unei reprezentări mai complexe și mai adecvate. Pentru a accede la ea, trebuie să acordăm un rol și senzațiilor în și prin care se exprimă „sensibilitatea" noastră (dar un rol, totuși, minor) și să investim, de asemenea, cu un rol și facultatea înțelegerii, a intelectului (dar pe aceasta din urmă cu un rol major). înțelegerea (care e un „a priori") dispune prin sine însăși de capacitatea legării efectului de cauză și a introducerii lor într-o ordine de succesiune. Ea constituie o funcție potențială creatoare de configurație și sens. Insă înțelegerea nu se rezumă la a fi doar o simplă posibilitate, ea fiind în măsură să treacă în act, să se actualizeze. Actualizarea are loc atunci când înțelegerea se intenționează asupra materialului brut alcătuit din suma senzațiilor noastre confuze și dezordonate. Rezultatul acestei intenționări este de foarte mare importanță: înțelegerea ajunge să suprime haosul devenirii senzațiilor și să le subordoneze pe toate unei ordini de succesiune cauzală. Orice vizare actualizantă, ca unul din modurile fundamentale de a fi ale înțelegerii, este o operațiune „imediată", intuitivă, nonconceptuală. Ea transformă spontan senzațiile, vagi prin însăși natura lor, în reprezentări exacte și distincte și astfel restructurate le face nemijlocit să apară pentru noi ca dezvoltându-se unele din altele sub controlul și con' ducerea cauzalității. Ceea ce caracterizează în esenț ansamblul reprezentărilor noastre este faptul că într[e] ele se stabilește - ca urmare a intervenției operate o

facultatea înțelegerii - o relație de succesiune cauzală. Timpul, timpul veritabil nu este nimic altceva decât această linie de succesiune cauzală a reprezentărilor noastre pe care înțelegerea a creat-o în maniera ce-i este proprie, adică intuitiv, nonconceptual şi pe care ea o poate recunoaşte şi „reînființa" ulterior de nenumărate ori, întrebuințând procedee de acelaşi tip.

O problemă care se cere a fi evocată aici, fie chiar şi pe scurt, este următoarea: făcând din cauzalitate esența timpului - aşa cum făcuse din ea, de fapt, şi esența spațiului - mai poate pretinde Schopenhauer că timpul este, în ultimă instanță, o reprezentare mftntoo-intelectuală? Să ne reamintim cum caracterizează el cauzalitatea: ca o „însuşire generală" *(die allgemeine Art)* a reprezentărilor ca reprezentări, ca modul fundamental de a fi al tuturor reprezentărilor[133]. Insă o proprietate *generală* a... poate fi identificată ea cu ceva diferit de un concept?

Să vedem, în sfârşit, dacă şi cum putem racorda la perspectiva filosofică detaliată în cele anterioare pe cel mai important gânditor contemporan al problematicii timpului şi anume pe Heidegger. Pentru aceasta este obligatoriu, însă, să răspundem mai întâi la următoarele întrebări: 1) joacă oare experiența „inernă" a subiectului vreun rol explicativ în interpretarea pe care Heidegger o dă timpului? 2) dacă joacă [1] astfel de rol, care sunt caracteristicile ei? 3) este [e]astă experiență de natură metafizică? 4) ce reprezintă timpul pentru Heidegger: o intuiție sau un concept?

[133] ur Schopenhauer, *Op. cit,* p. 16.

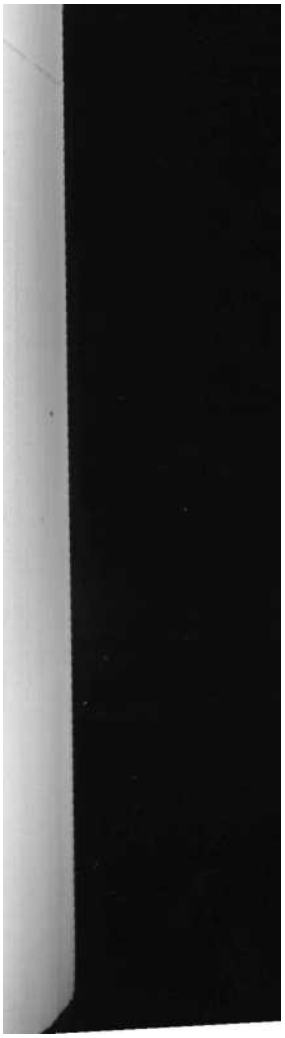
Vom începe prin a încerca să răspundem la uj. tima întrebare. Aşa cum rezultă din cele susţinute de Heidegger, *Dasein-ul* dispune de capacitatea de a comprehenda timpul atât „netematic" (ireflexiv), cât şi „tematic" (reflexiv); sau şi mai bine, căci n-am tradus tocmai exact ceea ce vrea sa spună Heidegger, *Dasein-vd* se poate raporta atât la ceea ce constituie indiciile „preexplicite" ale termenului de timp, indicii constituite din cuvintele „acum", „apoi", „atunci", cât şi la termenul de timp "ca atare[134]: primul tip de raportare ar echivala cu înţelegerea netematică sau ireflexivă a timpului, iar a doua cu înţelegerea lui tematică sau reflexivă, cu „interpretarea" sau „explicitarea" lui. Interpretarea lui ontologică este în orice caz o interpretare „teoretică" şi conceptuală. Pentru un filosof, aşadar, timpul se desemnează a fi un concept şi o temă de discuţie articulată într-un limbaj teoretico-discursiv.

Vom trece în continuare la cercetarea grupului format din celelalte trei întrebări. Există, probabil, în modul în care le-am formulat o presupoziţie tacită de latură afirmativă, o presupoziţie care necesită să fie ronfirmată, însă, cu argumente... Prima întrebare, rebrmulată, ar urma să sune astfel: raportează oare ieidegger timpul la experienţa „internă" a subiectului? îl raportează, am putea răspunde, dar - ar trebui ă adăugăm imediat - într-un mod care îl diferenţiază xtrem de evident faţă de antecesori. Timpul nu mai eprezintă pentru el nici relaţia de succesiune a unor onţinuturi sufleteşti luate în şi pentru ele însele şi *m*®

---

* Martin Heidegger, *Sein undZeit,* ed. cit., p. 408.

■ntuitia unei durate interne goale de conţinut care face *vosibile,* cu toate acestea, succesiunea şi simultaneitatea unor conţinuturi psihice. Timpul constituie durata „fiinţială" a *Dasein-ului* în calitatea acestuia de fiinţă care fiinţează în mod originar în lume sau, pentru că se poate spune şi aşa, de „subiect"[135] care fiinţează în mod originar în lume. Experienţa „subiectivă" a *Dasein-ului* la care este raportat timpul se profilează, aşadar, pe fundalul lumii (şi a comunităţii) în care *Dasein-ul* se află originar implicat. Ea nu este o experienţă „internă" în sensul obişnuit al cuvântului, întrucât ea se lărgeşte dincolo de limitele egotiste ale acesteia, punând lumea şi comunitatea ca momente de refer.ntă ale ei şi ca elemente absolut indispensabile autoconstituirii şi autoexprimării sale. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, însă, experienţa *Dasein-ului* este *c* experienţă „subiectivă" mai profundă decât simpla „experienţă" a conţinuturilor vieţii sufleteşti şi a devenirii lor, deoarece ea se întemeiază pe actul cel ma; important al conştiinţei noastre morale *(Gewissen),* pe „decizia anticipativă" *(die vorlaufende Entschlossenheit),* act care ne revelează fiecăruia dintre noi în mod explicit şi cu toată tăria că fiinţa noastră este în esenţa o „fiinţă spre moarte" *(Sein zum Tode).* După ce am răspuns la cea de-a doua întrebare pe care ne-am [3]us-o mai sus, urmează acum să răspundem şi la cea [e]-<* treia. Experie'nţa existenţială la care Heidegger 'ortează timpul şi pe baza căreia încearcă să formu- [0] caracterizare a lui este o experienţă „transcentală" în sensul că ea face posibile toate celelalte



•' exemplu, Martin Heidegger, *Despre esenţa temeiului.*

experienţe umane şi, de asemenea, în sensul că ea este independentă de orice referinţe empirice propriu-zise. Această experienţă - traversată de timp, formată în, de şi, în esenţa ei, ca timp -, această experienţă a cărei structură este, de fapt, o structură temporală, poate fi asociată până la un anumit punct cu experienţa „internă" a reprezentării formale a duratei la care se raportează Kant: amândouă sunt condiţii transcendentale (în ambele sensuri ale termenului „transcendental") pentru ce a mai rămas să completeze suma integrală a experienţelor noastre „subiective". Amândouă sunt, putem spune, experienţe metafizice. Există, totuşi, o diferenţă importantă între ele. Reprezentarea subiectivă kantiană este, în ultimă instanţă, închisă în sine însăşi; desigur, ea face posibilă o serie întreagă de alte experienţe, dar acestea par să apară ulterior, fără nici o legătură directă cu ea şi oarecum în mod misterios. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul duratei existenţiale la care se referă Heidegger. în calitatea ei de condiţie transcendentală, ea vizează încă de la început un ceva diferit de sine - „grija" *(Die Sorge)* -pe care îl (o) face posibil(ă) în unitatea constitutivă a momentelor sale ca pe un coactual asociat indestructibil ei însăşi şi cu ajutorul căruia (căreia) intermediază manifestarea diversului celorlalte moduri experienţiale de a fi ale Dasem-ului.

Am descris până acum câteva din aspectele esenţiale ale concepţiei heideggeriene despre timp- ^e revine acum în continuare sarcina de a prezenta într-manieră analitică şi mai susţinută această concepţie-

Aşa cum am arătat deja, timpul la care se ret Heidegger reprezintă „fiinţa" însăşi a

se poate vorbi, afirmă el, de existenta unui timp exterior *Dasein-ului,* de existenţa unui timp „în sine", obiectiv şi „absolut". Timpul nu poate fiinţa decât ca timp al *Dasein-ului;* el reprezintă modalitatea fundamentală de a fi a *Dasein-ului.* Pentru a scoate şi mai bine în evidenţă această caracteristică, Heidegger întrebuinţează adeseori în locul termenului de timp termenul - mai sugestiv poate - de temporalitate.

Ar trebui, continuă filosoful, să distingem mai multe forme temporale de bază în universul cărora se înscrie sau se poate înscrie fiinţa umană: timpul originar şi autentic (sau temporalitatea originară şi autentică), timpul istoric (sau istorialitatea - istorialitatea, pentru că timpul istoric nu este ceva exterior *Dasein-ului,* ci unul din modurile sale temporale), dmpul „preocupării" (sau intratemporalitatea - intratemporalitatea, pentru că acest timp al „preocupării cotidiene" nu este ceva exterior *Dasein-ului,* ci unul din modurile fiinţei sale temporale) şi, în sfârşit, timpul neoriginar şi neautentic (sau temporalitatea neoriginară şi neautentică).

Timpul originar şi autentic - acesta e forma temporală fundamentală, aceea care, în calitatea ei de ^ondiţie transcendentală, face posibile toate celelalte [arme] temporale. El este un timp ekstatic, un timp caiese în afară de sine pentru a crea un fel de orizont «mediu în „luminozitatea" căruia se pot manifesta [?]wlte forme ale timpului. Dar timpul originar poate ^etat nu numai în funcţie de relaţia ce se stabileş- [tre] el şi timpurile „derivate" pe care le Uzează, ci şi în el însuşi, în propriul lui conţinut. [a] atare, timpul originar formează o extensiune

(Erstrecktheit) ekstatico-temporală finită sau o „durată" finită care reuneşte momentele ekstatice ale viitorului, trecutului şi prezentului. A spune despre acest timp că este „ekstatic" echivalează cu a enunța ideea că el constituie o unitate de momente temporale care transcend, fiecare în parte, înspre celelalte două şi îşi manifestă conținutul specific numai prin raportarea „extrinsecă" inerentă lor. Timpul originar nu este o prezență subzistențială blocată în sine însăşi, nu este o succesiune de „acum"-uri subzistențiale vide de trecut şi viitor, ci o totalitate extensivă care cumulează viitorul, trecutul şi prezentul. Timpul originar „se temporalizează"[136]; aceasta ar fi expresia cea mai potrivită pentru a-l caracteriza în profunzime: într-adevăr, el nu „este", nu se manifestă ca o prezenteitate statică sau ca o succesiune de astfel de prezenteități, ci ca o durată devenindă, ca o durată ce se îndreaptă înspre un posibil al meu absolut cert, ca o durată care posibilizează posibilul fundamental al ființei umane. Dar care e posibilul absolut sigur înspre care progresează temporalitatea temporalizantă a Dasem-ului? Acesta e finitudinea şi moartea. Finitudinea şi moartea reprezintă viitorul posibil de netăgăduit al Dasem-ului. Dar dacă este aşa - şi aşa este -, înseamnă că factorul conducător şi „fenomenul primar" al temporalității îl constituie viitorul[137]. Viitorul este dimensiunea temporală către care *Dasein-ul* se proiectează şi „înspre ce"-ui destinația sau „sensul" pe care el le vizează. însă acest viitor nu este un viitor închis în sine însuşi. El este u"[1]" disolubil legat de un trecut în care a fost deja „a[run]"

[136] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* ed. cit., p. 328.
[137] *Ibidem,* p. 329.

cat" şi de un prezent care îl prezentifică clipă de clipă. Nu e mai puțin adevărat că - aşa cum spuneam - nici trecutul şi nici prezentul nu sunt modalități temporale *izolate* în sine şi separate radical una de alta sau opace față de viitor: sunt şi ele „unități ekstatice", adică „unități" ce ies în afară de sine, pentru a trimite, fiecare în parte, la celelalte două. Timpul originar sau temporalitatea originară formează o totalitate de unități ekstatice în care accentul e pus, totuşi, pe „dimensiunea" (ekstatică) a viitorului. însă nu numai dimensiunile temporale intrinseci acestei totalități au un caracter ekstatic, ci însăşi totalitatea înțeleasă ca *unitate* integratoare. Totalitatea ca durată extensibilă (finită) iese în afară de sine, se distanțează oarecum față de sine şi în această calitate ea se pune ca fundamentul structural al grijii sau ca unitatea „internă" a componentelor sale principale (existența, facticitatea, decăderea), determinând, astfel, prin intermediul ei, raporturile mai concrete pe care *Dasem-ul* le întreține cu lumea ambiantă.

în esența lui, timpul originar reprezintă, aşadar, durata ființială a *Dasein-ului* care îşi extrage în-reg sensul ei de a fi finită din limitarea inexorabilă pe e o aduce cu sine viitorul. Originaritatea ca atare a mpului originar nu poate fi, totuşi, completamente asâ în evidență şi explicitată decât dacă *Dasein-ul* leazâ la forma cea mai înaltă a înțelegerii şi anume ■cizia anticipativă. Aceasta îi revelează *Dasein-ului* J că „ființa" lui este o „ființă spre moarte" şi îl mmă săşi asume cu o responsabilitate deplină t u* cert spre care este proiectat. în modul acesta, Calitatea originară câştigă o nouă determinație,

aceea a autenticității şi devine, în consecință, o temporalitate originară autentică.

Timpul originar şi autentic (sau temporalitatea originară şi autentică) reprezintă condiția transcendentală pentru celelalte forme temporale care ființează în „inima" însăşi a ființei umane. Pentru două dintre ele - timpul istoric şi timpul preocupării cotidiene - constituie chiar un fel de paradigmă, într-adevăr, acestea din urmă copiază şi reiterează structura de profunzime a celui dintâi (sau a celei dintâi), dezvăluindu-se a fi unități totalizatoare care fac să se intersecteze „ekstatic" momentele trecutului, prezentului şi viitorului. Ele sunt, totuşi, într-o anumită măsură, derivate „degradate" ale modelului originar, întrucât ele deplasează accentul de la viitorul asupra căruia insista temporalitatea originară (şi autentică) fie înspre trecut (istorialitatea se raportează în primul rând la seria de potențialități *moştenite* pe care Dasein-ul o are de transmis către sine însuşi), fie la prezent (intratemporalitatea sau timpul Dasein-ului preocupat de „subzistentul" şi „disponibilul" manipulabil ce ființează în interiorul lumii se constituie, de fapt, ca o *-prezentificare* ce „aşteaptă" şi „reține"[138]). La capătul lanțului alcătuit din principalele forme ale temporalității umane se situează timpul vulgar (şi inautentic). Sursa imediată a genezei sale o reprezintă intratemporalitatea, iar sursa ei ultimă o reprezintă, desigur, temporalitatea originară (şi autentică), care este o condiție (temporală) transcendentală. TimpuJ „vulgar", timpul percepției „comune" „acoperă

[138] *Ibidem,* p. 406.

(„camuflează") şi „nivelează" caracterul ekstatico-orizontal al temporalităţii originare din care provine. El este imaginat şi conceput ca o succesiune neîntreruptă de „acum"-uri goale de viitor şi trecut (de un viitor şi un trecut „individualizate"), ca o succesiune nesfârşită de prezenteităţi închise în ele înseşi, ca o succesiune care prin natura sa de permanenţă subzistenţială salvează „acum"-ul ca „acum", „acum"-ul în general de la dispariţie şi-1 livrează unei fiinţări veşnice. Timpul vulgar se desemnează, astfel, a fi un timp fără „datare", un timp fără început şi fără sfârşit, un timp „infinit". O asemenea concepţie asupra timpului este opera *Dasein-ului* inautentic, a *Dasein-uiui* „decăzut" în „cotidian", a Dasem-ului aflat sub dominaţia *Man-ului* (a „fiinţei" impersonale) şi privat de posibilitatea luării unei decizii autentice. *Dasein-ul* inautentic îşi întoarce privirea de la sfârşitul individual inexorabil, pentru a-şi conferi sieşi atributul iluzoriu al nemuririi, iar timpului în general pe acela al eternităţii"?.

Axa centrală a concepţiei heideggeriene despre rezidă, aşadar, în ideea că timpul originar (şi au-) constituie modalitatea de a fi fundamentală a -ului, precum şi condiţia transcendentală pen-manifestarea tuturor celorlalte forme temporale [s]Pecifice fiinţei umane[140]. în afirmaţia că „fiinţa" în-

---

ik{?j[fdB]'.PP- 424-425.

evident că noi ne raportăm acum numai la acea etapă din [1] iui Heidegger care este reprezentată în mod exemplar [te]*tul *H m< * Zeit'* Alegerea se justifică prin aceea că doar în con-fil[Osof-.ac.esta]l reflecţiei, timpul îşi primeşte întreaga demnitate Posibilă şi este făcut să ocupe cel mai înalt loc al ierar-

saşi, că esenţa fiinţială ca atare a Dasem-ului este temporalitatea originară şi autentică stă ascuns, de fapt, un paradox. într-adevăr, această „fiinţă" a Dasem-ului nu este tocmai fiinţa însăşi, ci fiinţa pusă ca altul ei, adică devenirea sau timpul. Fiinţa ca temporalitate (originară şi autentică) nu este fiinţa „pură", care nu poate fi niciodată altceva decât o fiinţă eternă şi infinită, ci o fiinţă „impură", o fiinţă oarecum degradată - fiinţa vremelnică şi finită. Fiinţa identificată cu temporalitatea (originară şi autentică) trece, în fond, în opusul ei şi se constituie, astfel, ca o diferenţă sau ca o alteritate a ei. Fiinţa luată în acest sens ajunge să se transforme pur şi simplu în devenire. Dar dacă este aşa, de ce să mai insistăm în a denumi „fundamentul" (existenţial) al Dasem-ului cu termenul de „fiinţă"? N-ar fi mai bine să-1 caracterizăm în exclusivitate cu termenul de devenire? Alături de acest paradox ne mai întâlnim, însă, cu unul. Devenirea temporală originară a Dasem-ului nu este nici ea o devenire chiar atât de „pură". într-adevăr, ea este o devenire „limitată", o devenire „finită", o devenire care se în-

---

hiei conceptuale. Nu trebuie, însă, să uităm că în etapa a doua a gândirii sale, Heidegger ajunge să subordoneze timpul, ca de altfel şi fiinţa, unui termen de referinţă socotit a fi mai originar decât cei amintiţi. Astfel, în *Zeit und Sein,* instanţa „explicativă" supremă şi punctul ultim de raportare poartă numele de *Ereignis*- Prin acest cuvânt, Heidegger înţelege să denumească procesul de fenomenalizare a unei misterioase surse impersonale de genera a timpului şi a fiinţei. *Das Ereignis* ar fi evenimentul donator timpului şi al fiinţei, actul de întemeiere într-o unitate inaltera a timpului identificat în primul rând cu o devenire extensiona a fiinţei reduse la starea de a fi a unei prezenţe statornice, sur nirea timpului şi a fiinţei în ceea ce au ele cu adevărat propriu-

dreaptă spre un punct final de referință: moartea. Ea este o devenire deja dată, o devenire a cărei direcție şi al cărei scop intrinsec sunt fixate în prealabil: viitorul înspre care *Dasein-ul* se proiectează este dat dinainte şi anume din momentul în care el a fost „abandonat" în lume şi acest moment coincide, de fapt, cu trecutul „primordial" în care el a fost „programat" ca finitudine existențială. Aşadar, devenirea *Dasein-ului* nu aduce cu sine acea noutate fundamentală care ar trebui să fie implicată în desfăşurarea oricărei deveniri autentice. Devenirea lui este o devenire care exclude până la urmă apariția marii noutăți creatoare, a marelui salt calitativ, limitându-se la a se manifesta ca o devenire nedevenindă, ca o devenire deturnată în direcția fiin-*fâ,* a fixității şi a imobilității existențiale, a deja datului" şi a deja „ştiutului" metafizic. Acesta este în orice caz rezultatul reflecției heideggeriene asupra -devenirii" ființei umane: reîntoarcerea sa, a acestei reflecții, în universul conceptual al ființei, al ființei „atotputernice" şi subordonarea sa câmpului ei de semnificații.

CAPITOLUL III

FIINŢA ŞI NEANTUL

Aşa cum am văzut în capitolul anterior, unul dintre termenii corelativi ai termenului de fiinţă este devenirea. Un alt corelativ al său este termenul de neant. Punerea într-o relaţie de opoziţie a conceptelor de fiinţă şi de devenire a adus cu siguranţă un spor de explicitare şi de clarificare pentru ambele concepte. Am putea oare încerca acelaşi tip de operaţie şi asupra conceptelor de fiinţă şi de neant în speranţa că aceasta va fi la fel de ^enefică? Desigur, această operaţie este posibilă numai în măsura în care ne însuşim ideea că termenul de neant nu este un termen vid de sens, numai în măsura în care ne însuşim ideea că se poate vorbi de conceptul de neant. Dacă ne vom situa pe poziţia lui Parmenide, de exemplu, şi vom afirma, în consecinţă, că „fiinţa este", iar „nefiinţa nu este", pe de o parte şi, pe de altă parte, că ceea ce este poate fi cunoscut şi numit, iar ceea nu este nu poate fi nici cunoscut şi nici urnit, va rezulta de la sine că amintita opoziţie binară levine favorabilă numai pentru unul din concepte, imai pentru conceptul de fiinţă. într-adevăr, dintr-o [e] perspectivă, în timp ce fiinţa este încărcată cu - determinaţiile posibile, neantul este proiectat [r]~un °ntol[o] vacuum ontologic şi logic absolut. Pentru ca i opoziţie să aducă ambilor termeni o pozitivare şi logică, vom fi obligaţi oare să avansăm

ideea, de inspirație platoniciano-aristoteliană, că neființa ființează şi ea, că neființa este, de fapt, un anume „gen" de ființă, o ființă „relativă", o ființă mai „săracă" în proprietăți decât ființa propriu-zisă? Ar trebui să identificăm, deci, ființa plenară cu ființa determinată, iar neființa cu ființa „relativă", cu ființa foarte aproape de indeterminare? Ar trebui, aşadar, să atribuim ființei saturate de determinări denumirea de ființă, iar neființei sau ființei care nu atinge plenitudinea denumirea de „altul" (cum i-o atribuie Platon în *Sofistul)* sau de potența pură (cum i-o atribuie Aristotel în *Metafizica)*[1]*?* Fără îndoială că problema poate fi pusă şi în modul acesta. Dar ea poate fi pusă şi în alt mod, în modul în care procedează, de exemplu, metafizica creştină. Aceasta îşi imaginează relația dintre ființă şi neființă (nimic, neant) ca o relație ce se stabileşte între două

[1] „Altul" lui Platon nu e opusul radical al ființei, ci numai un ceva diferit de ea, un ceva care se înscrie într-un fel de orizont al nedeterminării sau al aproape nedeterminării: de exemplu, „altul" sau „neființa" frumosului înțeles ca „ființă" nu e urâtul, ci „ne-frumosul", aşadar ceva care alunecă prin multiplicitatea practic infinită a ipostazelor pe care le poate îmbrăca într-un con de umbră al indeterminării sau al aproape indeterminării *(d-Sofistul,* 256d-257d şi 259a). Nici Aristotel nu atribuie un înțeles diferit termenului de neființă, căci ce altceva decât o ființa indeterminată sau aproape indeterminată este neființa echivalată cu potența pură, de pildă „ne-omul" de care se aminteşte în *Metafizica,* adică acel ceva diferit de om care nu a luat încă *o* formă precis specificată (v. 1089a). în plus, în alte locuri starea de nedeterminare sau de aproape nedeterminare este transferat asupra materiei, iar materia (nedeterminată sau [a]P[roa^] nedeterminată) este opusă ființei (şi formei) şi făcută să coin[a] mai mult sau mai puțin explicit cu neființa (v. 1029a).

[a]t>soluturi, dacă ne putem exprima astfel: pe de o parte - crede ea -, ar trebui să vorbim de fiinţa supremă, *de ens increatum,* de Dumnezeu, de absolutul „pozitiv", iar, pe de altă parte, de nefiinţă, de neant, de nimic, de ceea ce nu este, adică de absolutul „negativ". Tot ceea ce este creat, adică atât fiinţele - fie ele pur materiale, fie ele „compuse" („compuse" din materie şi spirit) -, cât şi timpul, spaţiul ori mişcarea ar fi fost „extrase" de fiinţa supremă, de Dumnezeu din neant, ar fi fost „scoase" de El din nefiinţă, ar fi fost făcute să apară pur şi simplu din nimic. „Absoluturile" sunt, însă, echivalente ca importanţă şi ca valoare. Cum ar putea Dumnezeu să creeze, cum ar putea Dumnezeu să întemeieze, dacă alături de El - Fiinţa fiinţând dintotdeauna - n-ar nefiinţa Neantul, n-ar nefiinţa - ca un stimulent suprem - ceea ce nu este n-ar nefiinţa din veşnicie Nefiinţa care nu *creează* şi nu întemeiază? Una din presupoziţiile tacite ale mecafizicii creştine este în orice caz aceasta: puterea 'ircatoare a lui Dumnezeu are nevoie pentru a se exercita de nefiintarea acelui opus radical al său care este Neantul. S-ar putea spune că acestui opus al iinţei supreme, că acestui vid ontologic, că acestui 'solut „negativ" i se atribuie până la urmă o însuşire ^zitivă din moment ce el este desemnat drept un "ndament, e adevărat, un fundament fără fond, dar faşi un fundament, unul care face permisibil prin """oiecţiunea" în indeterminarea sa şi în informalul [u] interior actul de creaţie al tuturor formelor şi s-ar [ea] spune, de asemenea, că prin această „calificare" ^ este identificat, întocmai ca fiinţa supremă, cu o [ai],[n]e transcendentă a creării creaturilor şi, con-

secutiv, e transformat într-o paradoxală ființă făr& ființă.

Aceasta este, însă, acea semnificație ideatică a metafizicii creştine pe care o putem descoperi numai la un prim nivel de interpretare şi explicitare. La o reflecție mai adâncă, vom constata cu oarecare surprindere apariția unor amendamente destul de importante la această poziție de principiu. Fără îndoială, înțelegerea neființei ca absolut, ca absolut „negativ" (pozitivat, totuşi, în ultimă analiză) se păstrează în continuare, dar importanța acordată inițial neființei ca termen fără de care nu se poate desfăşura în nici un caz actul de creare a creaturilor de către Dumnezeu este diminuată finalmente în mod semnificativ. într-adevăr, prin afirmația că formele, că esențele suprasensibile ale tuturor lucrurilor „pre-ființează" în „mintea" lui Dumnezeu, filosofia creştină (a se vedea, de exemplu, scrierile Sfântului Augustin şi ale Sfântului Thoma de Aquino) nu face altceva decât să reducă rolul de condiție transcendentă pe care neființa îl avea în raport cu totalitatea a ceea ce este creat (deci atât în raport cu crearea materiei lucrurilor, cât şi în raport cu crearea formelor lor suprasensibile) la rolul mai modest de condiție transcendentă „funcționând" numai în raport cu crearea materiei şi să pună astfel neantul pe un plan evident de neechivalență cu ființa, cu ființa supremă/ cu Dumnezeu, căci acesteia singure i se păstrează şi P[e] mai departe rolul de condiție transcendentă generării atât a materiei, cât şi a formei sale interioare- Concluzia la care ajunge, aşadar,, metafizica creştin

este aceasta: nu totul, nu absolut totul a fost făcut din nimic, din neant, ci numai materia.. .[2]

Polemizând peste veacuri cu ideile filosofiei creştine, un gânditor al secolului XX cum este Martin Heidegger va căuta să răstoarne, cel puţin în unele pagini ale sale, balanţa dintre cele două concepte amintite în favoarea conceptului de neant. Heidegger transformă neantul în „ceva" care aparţine fiinţei ca atare a fiindului (şi în special fiinţei Dasem-ului), în „esenţa" lui absolută. Gânditorul german nu merge până la a susţine că fiinţa s-ar identifica în totalitatea ei cu neantul, că fiinţa „este" ceea ce nu este sau că, în ultimă analiză, fiinţa nici n-ar fi ceva real; nu, şi în concepţia lui, ca şi a altor gânditori, fiinţa este ceea ce este, fiinţa fiinţează, fiinţa este ... fiinţa, dar ea se poate întemeia pe sine şi revela - spune el - numai pentru că în „inima" ei dăinuie ca o contrapondere un fundament fără fundament, o esenţă goală de esenţă în însăşi esenţialitatea ei - „principiul" însuşi al finitudinii (cf. *Was ist Metaphysik?).* Neantul nu „acţionează" în felul fiinţei şi la drept vorbind el nici nu acţionează; „neantul însuşi neantizează" *(Das*

La acest capitol, se pot distinge, totuşi, două linii interpretative. dintre acestea este ilustrată exemplar de Sfântul Augustin. în cepţia lui, Dumnezeu creează mai întâi *(ex nihilo)* o „materie formă", dar care poate lua ulterior, sub influenţa modelului suprasensibil, o formă anumită *(Confessiones,* XII, 3-9). Cealaltă interpretativă este ilustrată - exemplar şi ea - de Sfântul ma de Aquino. După acest gânditor, Dumnezeu nu creează în un moment al actului său de întemeiere a lumii *(ex nihilo) o* ie fără formă, ci doar o „materie cu formă", o materie care în riginar se „lasă" configurată şi determinată de un principiu e i b i l *(Summa Theologiae,* I, Qu. XV, Art. 3).

Nichts selbst nichtet), ceea ce vrea să însemne că el „este" acela care îi dă ființei fiindului ca ființă în act posibilitatea de a ajunge la modul ei cel mai propriu de a fi, adică la modul de a fi finită şi, deci, de a se anihila pe sine ca ființă în act. Ființa fiindului ar conține, aşadar, două esențe: o esență secundă (actul ființei fiindului) şi o „esență" primară, adevărata „esență" a ființei, o esență fără esență, o „esență" anti-actualizantă, ca să ne exprimăm astfel, o „esență" care ar atrage actul ființei fiindului într-o lentă alunecare spre dispariția lui finală, spre propriul lui sfârşit... Acestei „esențe" ar trebui să-i dăm denumirea de „neant".

Ne putem, totuşi, întreba dacă în interpretarea sa Heidegger a reuşit să transforme realmente neantul - aşa cum pretinde uneori - în acel altul absolut opus ființei fiindului (dar aparținând, cu toate acestea, acestei ființe!) din moment ce el îl asociază cu ideea de „esență" sau de mod de a fi, chiar dacă el vorbeşte de o „esență" a finitudinii sau de un mod de a fi finit ori mai degrabă se opreşte la înțelegerea lui ca „antiact" al ființei fiindului, ca antiact ființial, ca antiact fiir.țial ființând împreună cu un act ființial. Se prea poate ca interpretarea heideggeriană să fie tributară într-o anumită măsură unei viziuni filosofice de inspirație/ i-am zice, ființialistă. Dar cum ar putea să nu fie astfel o interpretare care pleacă de la premisa că neantul aparține ființei fiindului? Pe de altă parte, însă, trebuie să recunoaştem că problema neantului este pusă &[1] termeni paradoxali, adică într-o manieră logic[0'] filosofică adecvată; conceptul de neant trimite conceptul ființei fără ființă, la conceptul ființei care iŞ

pierde treptat forma de a fi în ^f • ca manifestare, revelare, dtvălf '" * * fi * * finalmente în •™rtvâ$_{15}$^SSte^ltfu * * recuh se închide într-o opacitate abso^ă?

CAPITOLUL IV

FIINȚA, DEVENIREA, GÂNDIREA, LIMBAJUL

1

Despre termenii aceştia s-a discutat îndelung atât în literatura de specialitate, cât şi în domeniile adiacente ei, fără a se ajunge, însă, la o clarificare satisfăcătoare a sensurilor lor. Mai mult chiar, pe măsură ce în jurul lor s-a acumulat o cantitate din ce în ce mai mare de comentarii, obscuritatea interpretărilor şi confuzia conceptuală a perspectivelor asumate par să fi sporit şi ele în mod semnificativ. Desigur, şi în acest caz, ca în atâtea altele, avem imediat la îndemână o scuză nu lipsită de adevăr: dificultatea şi complexitatea deosebită a problemelor dezbătute. Mai presus, însă, de această explicație stă, credem, o alta şi anume carența de voință sau de tenacitate atunci când este vorba de a discerne şi de a clarifica, în ceea ce ne priveşte, noi ne vom strădui să nu fim acuzați de aşa ceva... Aceasta, pe de o parte; iar pe de altă parte, vom căuta să schițăm pe cât posibil un punct de vedere propriu asupra acestei problematici.

Indiferent de concluziile la care ajung, toți sau aproape toți filosofii care analizează termenii de ființă, tevertire, gândire şi limbaj şi care descriu posibilele raporturi dintre aceşti termeni încep prin a face o disncție, cel puțin implicită, între ei. Aceasta înseamnă măcar inițial, ei nu identifică nici unul dintre terîr"i «singulari" ai acestui patrulater „lingvistic" cu reunul din ceilalți trei termeni ai săi. Circumstanța

amintită nu poate fi explicată decât prin aceea că toţi sau aproape toţi filosofii pleacă de la presupoziţia, mai mult sau mai putin tacită, că fiecare din aceşti termeni indică şi denumesc realităţi distincte între ele. Mintea omului pare într-adevăr astfel alcătuită încât fondul ei de elaborări primordiale să cuprindă, între altele, patru concepte şi patru cuvinte ori, dacă se preferă, patru cuvinte-concepte prin care ea intenţionează să semnifice patru tipuri de entităţi. La această disociere pe care o vehiculează, conştiinţa umană adaugă constatarea cooriginară că toţi aceşti termeni sunt termeni corelativi şi că împreună ei trimit la un complex de moduri „existenţiale" şi la un sistem dinamic de interdependenţe. Ambele aspecte pe care le-am pus acum în evidenţă merită să fie cercetate mai în profunzime şi mai detaliat. Pentru început, noi ne vom ocupa cu discutarea primului aspect evocat mai sus. Aceste aspecte sunt, totuşi, strâns îngemănate, astfel că tratarea problematicii primului dintre ele este imposibilă fără interferarea problematicii celui de-al doilea şi invers.

Gândirea şi limbajul ne spun că ele nu sunt singurele „realităţi", că în afara lor subzistă şi alte moduri de a fi sau se manifestă şi alte moduri de a deveni. Ele ne indică faptul că, dincolo de domeniul lor de existenţă, se poate vorbi de prezenţa unui univers de configuraţii şi relaţii nonideaticp Ş[J] nonlingvistice. Gândirea şi limbajul care ajung să tacă astfel de observaţii nu trebuie neapărat să fie o gândire şi un limbaj de tip critic şi reflexiv, o gândire şi *v**[/] limbaj care să se cunoască pe ele însele în asemenea măsură încât să se poată autodefini. Este suficient ca

ele să se ştie că sunt (că sunt distincte, dar şi co-apartenente), este suficient ca ele să aibă despre sine o înțelegere" luminatoare oarecum spontana şi naivă. O gândire şi un limbaj de această natură pot să ne ofere informația (resimțită ca o certitudine) că existența fiecăruia dintre noi nu se reduce la domeniul actelor de gândire şi limbaj, ea implicând, în plus, viața corpului cu instinctele şi regulile ei specifice de manifestare. Ele pot, totodată, să ne dea informația (resimțită şi ea ca o evidență) că lumea în mijlocul căreia trăim este compusă, dincolo de indivizii umani printre care ne numărăm şi noi, dintr-o mulțime de alte existențe individuale, de alți „indivizi" (unele dintre ele radical diferite de noi sau unii dintre ei radical diferiți de noi!) şi că aceste existențe individuale, că aceşti „indivizi" | irezintă astfel de asemănări între ele sau între ei, încât pot fi grupate ori grupați într-o multitudine de forme sau specii care se disting unele de altele prin acel ceva inconfundabil caracteristic fiecăreia dintre ele. Desigur, filosofii nu sunt mulțumiți cu genul acesta de constatări, astfel încât, bazându-se pe capacitățile lor reflexive... nelimitate, ca şi pe... erudiția lor, ei reforffiulează observațiile acestea primare, le dezvoltă şi în unele cazuri trec cu mult dincolo de ele...

Luând în considerare universul în sine şi cerce-ind modalitatea în care el se structurează, unii filo--[1] argumentează că numai indivizii au o existență "ă, genurile şi speciile sau, mai exact, esențele ideale acestora neconstituind decât simple nume sau *tlne*-

Polemizând cu reprezentanții nominalismului, **- g** - gânditori opinează că, dimpotrivă, numai formele termenii generali", „universaliile" au realitate

şi consistenţă fiinţială deplină; aceştia nu merg, e adevărat, până la a afirma că indivizii sunt pure „irealităţi", dar ei subordonează configuraţiile individuale principiilor şi esenţelor ideale şi le consideră pe cele dintâi a fi simple epifenomene ale celor din urmă. Aceşti gânditori fac parte din mişcarea de idei cunoscută sub numele de realism[1]. Nu e posibil, totuşi, să îmbrăţişăm şi o atitudine filosofică diferită de poziţiile prezentate mai sus? De ce nu am avansa, de exemplu, ideea că atât individul, cât şi formele sau

[1] Direcţiile de gândire amintite au apărut într-o epocă dominată de o concepţie religioasă asupra vieţii şi anume în epoca medievală. Iată cauza pentru care demersurile mai vechilor reprezentanţi ai acestor curente nu s-au limitat la analizarea conceptelor care le asigură specificitatea şi care au ca obiect de referinţă lumea şi structurile de existenţă ce o populează pe aceasta, ci s-au extins până la a lua în discuţie ideea de Dumnezeu, de fiinţă supremă, de principiu creator ultim al universului şi al tuturor configuraţiilor pe care el le conţine. Dar caracteristica de bază a acestor orientări filosofice constă - repetăm - în faptul că ele îşi restrâng cercetarea la domeniul relaţiilor posibile dintre indivizi şi esenţele „ideale" ale speciilor sau ale genurilor şi, deci, la ceva ce implică doar determinaţiile intrinseci ale „cosmosului". Acest lucru a fost înţeles din ce în ce mai bine de filosofii moderni şi contemporani. La cele spuse mai sus trebuie adăugată observaţia că istoria filosofiei este înclinată să alăture curentelor de gândire evocate încă un curent - conceptualismul. Ideea fundamentală a acestei ultime direcţii de gândire se concentrează în afirmaţia că speciile şi genurile sau, cu un plus de precizie, esenţele lor suprasensibile nu sunt realităţi în sine, ci doar stări ale sufletului, construcţii spirituale, elaborări conceptuale. Din punctul de vedere a ceea ce ne interesează aici, trebuie reţinută circumstanţa ca prin negai"ea existenţei unui „în sine" (ideal) al speciilor şi al genurilor, *concep* tualismul se situează pe o poziţie opusă realismului şi asemănătoare cu aceea a nominalismului.

.sentele suprasensibile ale genurilor şi ale speciilor unt „realități"? Ar trebui să disociem, însă, între două tipuri de realități. Realitatea indivizilor poate fi descrisă ca fiind o realitate „completă", întrucât ea ajunge să se manifeste în mod concret sub ochii noştri. La nivelul fiinţării de tip prebiologic, ea pare să fie rezultatul ordonării şi al structurării unor componente materiale în funcție de anumite constante, criterii şi legi. La nivelul vieții, ea reprezintă, ca să folosim termenii ştiinței moderne, expresia replicării sau a autocopierii în serie a unui tipar celular primordial conform informațiilor genetice pe care acesta le conține. Putem afirma că toate structurile materiale individuale evoluează potrivit unei autoprogramări şi respectând un set de principii şi reguli precise de funcționare. Putem de as menea afirma - şi de data aceasta cu o îndreptățire sporită -că fiecare dintre indivizii biologici se dezvoltă după un plan inițial particular şi actualizând progresiv informațiile „abstracte" cuprinse în el. Indivizii prebiologici şi biologici se constituie, aşadar, ca un fel de forme vizibile acționate de un *telos* interior, ca un fel de forme vizibile reglate de un principiu intern de natură suprasensibilă, „ideală". în aceasta constă realitatea lor. Dar lumea nu e compusă numai din indivizi, Şi din genuri şi specii, nu e compusă din indivizi bsolut heterogeni, ci din indivizi integrabili, datorită buşirilor lor comune, în specii şi, de asemenea, din Pecii subsumabile, din cauza notelor lor identice, r mulțimi şi mai extinse, care poartă numele de uri. Dacă vorbim de specii - şi vorbim -n-ar trebui acceptăm existența unei naturi comune tuturor izilor care fac parte dintr-o specie sau alta? Dacă

vorbim de genuri - şi vorbim - n-ar trebui să acceptăm existența unei naturi comune tuturor speciilor care fac parte dintr-un gen sau altul? Credem că o astfel de idee poate fi până la urmă împărtăşită, dar cu o condiție: ca „natura comună" (a speciei sau a genului) să fie echivalată cu o realitate suprasensibilă sau abstractă, cu alte cuvinte, cu o realitate ce nu se manifestă efectiv în fața noastră, dar care poate fi comprehendată oarecum confuz cu ochii minții şi recompusă, totuşi, cu destulă claritate în articulațiile sale principale pe... o pagină de hârtie sau pe... ecranul calculatoarelor. Realitatea suprasensibilă este, aşadar, o schemă, un „tipar", un model de funcționare, la care o inteligență analitică şi combinatorie are în mod sigur acces. Că realitatea suprasensibilă sau abstractă nu este o simplă fantasmă a minții noastre ne-o dovedesc, de pildă, biologii. Aceştia au ajuns să facă o evaluare destul de precisă şi nuanțată a mecanismului genetic care dirijează planul de organizare a fiecăruia dintre cele trei „genuri supreme" ale „ființei vii", respectiv „genul" animalelor, cel al plantelor şi cel al bacteriilor. Mai mult decât atât, ei au reuşit să demonstreze că, „literal vorbind", codul genetic este identic la toate cele trei mari clase de ființe, ceea ce înseamnă că, în fiecare dintre aceste cazuri, el nu reprezintă altceva decât un fel de „dicționar" în care şaizeci şi patru de „cuvinte" (şaizeci şi patru de triplete rezultând în urma combinațiilor dintre cele patru litere sau unităp chimice de bază A, T, C şi G) sunt traduse mereu W alte douăzeci şi unu de „cuvinte" (adică în douăz[e(] şi unu de aminoacizi corespondenți). Pornind de a[1] ' unii biologi au tras chiar concluzia că toate fii[11]/

/vii") de pe pământ descind dintr-un singur strămoş[2]!

Codul genetic ADN nuclear se distribuie în totalitatea speciilor cunoscute şi determină cursul evoluţiei lor „supraspeciaţionare". Cercetări mai noi au demonstrat, însă, existenţa complementară şi a unui ADN specificat sau, mai exact spus, a unui program genetic ADN nuclear responsabil de apariţia deosebirilor dintre specii. Jocul speciaţiei pare să fie cauzat de variaţia raportului A + T / G + C. La unele specii se constată un exces de A + T faţă de G + C, iar la altele situaţia se prezintă exact invers.

Oricare ar fi perspectiva din care am încerca să descriem configuraţia universului şi să „izolăm" natura, esenţa sau „realitatea" lui, un lucru este sigur: cea mai mare parte din indivizii care îl populează nu cunoaşte deloc existenţa gândirii şi a limbajului. Desigur, putem pretinde că ei (şi, implicit, speciile în care aceştia se grupează sau genurile în care speciile se totalizează) prezintă capacităţi de manifestare asemănătoare cu gândirea şi limbajul oamenilor, cum ar fi, de exemplu, proprietatea de a se autoprograma şi de a evolua relativ ordonat sau însuşirea de „a primi" informaţii şi de a le „emite". Dar aceste capacităţi sunt ieparte, totuşi, de ceea ce se revelează a fi gândirea [1] hmbajul ca forme specifice de afirmare a indivizilor Eani şi a comunităţilor umane în care aceştia trăiesc.

Sunt filosofi care nu îşi reduc, însă, obiectivul **Betării** la ceea ce se numeşte lume, univers sau

---

\je ^Vedea, în acest sens, Richard Dawkins, *River out of Eden,* York, Harper - Collins Publishers Inc., 1995.

cosmos, sunt filosofi care nu pun semnul de egalitate între „ființă" şi „lume", între „ceea ce este" şi univers sau cosmos. în raport cu lumea, ființa le apare acestora drept o entitate transcendentă. Pentru unii, acest dat transcendent echivalează cu ființa supremă, denumită uneori cu termenul de Dumnezeu, pentru alții acest dat transcendent reprezintă un „este" oarecum „păgân" din care decurge posibilitatea existenței sacrului, a lui Dumnezeu ca principiu de individualizare a sacrului şi, în sfârşit, a lumii ca atare. Exemplul cel mai ilustrativ din a doua serie de gânditori este Heidegger. Foarte instructiv din perspectiva urmărită aici este modul în care înțelege să trateze Heidegger raportul dintre ființă, gândire şi limbaj. Ceea ce ar caracteriza raportul indicat ar fi, după el, coapartenența termenilor, dar e vorba, totuşi, de o coapartenența care permite apariția diferențelor şi formarea ierarhiei de valori. Originea ființei pare să se situeze într-un „imemorial" mai îndepărtat decât cel în care se situează apariția gândirii şi a limbajului. în puritatea ei primordială, ființa ca manifestare ce luminează şi ascunde, deopotrivă, conține gândirea şi limbajul doar ca pe un fel de „virtualități" neactualizate încă pe deplin[3]. In modalitatea ei fundamentală de a fi, care este aceea a dăruirii, ea le cuprinde pe acestea mai întâi sub forma unor daruri pe care are a le oferi omului. Pe traseul progresivei augmentări a dăruirii sale de sine lumii omului, ființa face să apară inițial gândirea ca acea atitudine care lasă să i se ofere acestuia ceea ce ființa m*

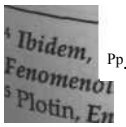
[3] Martin Heidegger, *Scrisoare despre umanism,* în *Repere pe <"" **mul gândirii,*** trad. de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Pol'ică, 1988, pp. 361-362.

saşi oferă, adică dezvăluirea a ceea ce este ea însăşi şi, mai apoi, venind în prelungirea gândirii şi ajutând-o pe aceasta să se împlinească, limba (limbajul), ca acea indicare şi rostire a ceea ce ascultarea „glasului" fiinţei lasă să i se spună omului în legătură cu manifestarea fiinţei înseşi[4]. Această dăruire de sine a fiinţei care mijloceşte întemeierea unor moduri de a fi relativ diferite de modul ei fundamental de a fi nu rămâne fără urmări pozitive pentru fiinţa însăşi, deoarece limbajul, în calitatea lui de formă de a fi în care se desăvârşeşte actul gândirii, devine până la urmă „locul de adăpost" al fiinţei şi evenimentul privilegiat al deschiderii sale „luminatoare". Dincolo, însă, de efortul pe care Haidegger îl face pentru a descrie subtilul raport de coapartenenţă între cei trei termeni, rămâne evident iaptul că primordialitatea valorică îi este atribuită, totuşi, fiinţei.

Alţi filosofi sunt înclinaţi să identifice transcendentul cu absolutul care depăşeşte nu numai lumea şi configuraţiile ei senszMo-suprasensibile, ci chiar şi esenţele ideale şi care se pune pe sine ca pură nedirenţiere şi indeterminare. Acesta este punctul de vedere al lui Platon. El este împărtăşit şi de Plotin, cu ceasta deosebire, totuşi, că absolutul *(id est* Unul sau unul) primeşte uneori denumirea de Dumnezeu[5]. ? ntru filosofii amintiţi, ca şi pentru gânditorii care îi

j ş p p

valori „ontologice", dacă ne este permis să ne ex-



Pp_ 315' 316' 319' 358, 362; cf., de asemenea, şi *Anexă* la

*ează, fiinţa supremă este o realitate distinctă de [dir]e şi limbaj şi aflată pe cea dintâi treaptă a scării v a l i

primăm astfel. Dar reflecţiile lor nu se opresc la această primă diferenţiere de natură axiologică. Ea este secondată de ierarhizarea operată între gândire şi limbaj, finalizată, după cum vom vedea în detaliu mai târziu, prin acordarea unui loc privilegiat gândirii.

Ideea distincţiei dintre fiinţă, gândire şi limbai apare şi în gândirea creştină tradiţională. Baza de susţinere a unei astfel de idei o constituie *Biblia* însăşi. Respectând spiritul profund al acestei mari scrieri religioase, am putea afirma că fiinţa, gândirea şi limbajul reprezintă cele trei moduri fundamentale de a fi ale plenitudinii suprafiintiale cu care este echivalat în cele din urmă Dumnezeu. Fiinţa lui Dumnezeu coincide cu actul său de existare ca atare[6], gândirea sa coincide cu prima lui formă de energie cognitivă şi autocognitivă, iar limbajul său coincide cu a doua lui formă de energie cognitivă şi autocognitivă[7]. Toate acestea sunt simultane şi coeterne.

De o diferenţă care se dezvoltă între fiinţă (realitate), gândire şi limbaj se vorbeşte şi atunci când domeniul de referinţă se restrânge la cel al indivizilor umani şi al comunităţilor umane. în plus, nu se ezită ca, în spiritul unora dintre lucrările lui Platon, să se atribuie o valoare superioară „lucrurilor" *(recte* esenţelor lor ideale) şi gândirii (intuitive în primul rând) şi să se deprecieze rolul pe care îl are limbajul *(id est* rostirea) în actul de cunoaştere[8]. Chiar unii filosofi ai l[ina] bajului şi maeştrii ai hermeneuticii acceptă până urmă ideea că între fiinţă, gândire şi limbaj se tiwi

[6] *Vechiul Testament, Exodul,* 3,14.
[7] Cf., în acest sens, în special *Noul Testament, loan,* 1.
[8] A se vedea, de exemplu, De *Magistro* de Sfântul

o oarecare „diferență ontologică". Un exemplu ilustrativ în acest sens ni-l oferă H.-G. Gadamer. Nu totul, recunoaşte el, se reduce la gândire şi limbaj, la gândire si la limbajul înțeles ca actul prin care „vorbirea" primeşte, datorită gândirii, un caracter inteligibil şi o semnificație universală. Există, desigur, şi o realitate care nu coincide cu lumea gândurilor şi cu universul atât de variat al expresiilor lingvistice. Există o ființă care dublează ființa ce poate fi „înțeleasă"[9]. Nu trebuie să credem, totuşi, că ființa aceasta (că „lucrul" acesta) ar fi absolut imună (absolut imun) față de mediul limbajului şi că s-ar putea sustrage cu totul presiunii exercitate de actele de vorbire. Cuvintele îi dau întotdeauna „târcoale" acestei ființe, o înconjoară, o invită cu insistență să se dezvăluie şi, deci, să se lase numită [c'] „exprimată". Nu este, însă, atât de uşor să se găsească cuvintele potrivite pentru a caracteriza esența însăşi a „lucrului", pentru a indica determinativitatea lui specifică, pentru a-l „înțelege". Neatinsă încă de această forță comprehensivă a limbajului, de această vorbire coagulată în jurul sensului, al ideii şi generatoare, astfel, de „mărci" adecvate de referință, ființa amâne în obscuritate şi se apropie îngrijorător de nult de condiția nonexistenței. Mediată, însă, de lim-[a]j' ./înțeleasă" prin intermediul lui, ființa este adusă [1] Proiectată în limbaj, devenind ea însăşi oarecum "[a]j (sau limbă) şi, prin urmare, o ființă plenară, o [hm]tâ adevărată[10].

---

au K. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Ttibingen, J. C. B. Mohr

Imposibilitatea de a reduce „totul" la gândire şi limbaj este recunoscută mai mult sau mai puţin tacit şi de Emmanuel Levinas, filosof care, altfel, depune eforturi susţinute în vederea pozitivării maximale, din perspectivă etică, a gândirii şi a limbajului, concepute, acestea, ca energii spirituale ce coincid în esenţa lor. Pentru Levinas, realitatea este alcătuită, pe de o parte, dintr-un complex de fenomene şi, pe de altă parte, dintr-o serie nesfârşită de fiinduri individualizate ca „feţe". Fenomenul nu semnifică prin sine însuşi, nu se exprimă, nu „vorbeşte", el există numai fiindcă există „pentru o conştiinţă". Contrar acestuia, „faţa" („altul") semnifică prin sine însăşi (prin sine însuşi), se exprimă, „vorbeşte". „Faţa" se manifestă în, prin şi ca limbaj, ea se oferă în întregime în, prin şi ca limbaj, dar ca limbaj „etic", ca limbaj care trezeşte responsabilitatea morală şi impune respectarea celuilalt. Nu este greu de observat că Levinas privilegiază „faţa" în dauna fenomenului, că el atribuie feţei şi numai feţei o realitate deplină, înscriind, în schimb, fenomenul în categoria realităţii paupere. Dar din perspectiva argumentativă urmărită acum, nu aceasta este ideea care trebuie să ne atragă cu deosebire atenţia, ci aceea că, dincolo de fiindurile care vorbesc, se constată prezenţa lucrurilor care nu se exprimă prin sine şi care îşi primesc întreaga semnificaţie şi numele „corespondente" de la conştiinţa umană ce le vizează[11].

Ancheta efectuată până acum este suficientă pentru a ajunge la concluzia că majoritatea filosofilor

[11] Pentru toate aceste idei a se vedea, în special, *Totalite et infim Essai sur l'exteriorite,* La Haye, Martinus Nijhoff (Phaenornen[0]" logica, 8), 1961.

^portanți este înclinată să plece de la ideea că gândirea şi limbajul se pot constitui numai dacă, între altele, se referă la un „ceva" exterior lor. Dincolo de gândire şi limbaj există şi alte moduri sau aspecte ale ființării", care oricât de mult ar fi sau ar putea fi asociate cu cele dintâi, sunt, totuşi, distincte de acestea. Există „indivizi" (prebiologici sau biologici) care nu gândesc şi nu vorbesc. Dar nici indivizii care gândesc şi vorbesc nu fac acest lucru tot timpul... şi, în plus, de-a lungul vieții lor ei sunt în bună măsură dirijați de comandamente străine de gândire şi limbaj, cum ar fi, să zicem, instinctele sau pulsiunile corpului. O dată acceptată ideea de realitate abstractă sau suprasensibilă a speciilor şi a genurilor, putem afirma apoi că „modelul genetic" după care ele funcționează nu programează, întotdeauna, modurile de a fi ale gândirii şi ale limbajului ca moduri de a fi potențiale, iar atunci când le programează (cum e cazul la oameni), el o face planificând simultan niveluri de structurare ființială diferențiate, dintre care unele trec în actualitate chiar înaintea gândirii şi a limbajului. Unii filosofi se raportează, însă, ca la o realitate ultimă - aşa cum am arătat deja - la un ceva ce transcende indivizii, speciile şi genurile. Dar nici acest „transcendent" nu se confundă gândirea şi limbajul. Mai mult chiar, în unele cazuri pare să fie pus sub semnul anteriorității absolute şi unui ceva mai originar decât ele... Premisa de la care şi concluziile la care ajung marii filosofi ne tri-' deci, la ideea că în afara gândirii şi a limbajului se nifestă şi alte structuri de existență, structuri care au propriile lor criterii şi reguli de funcționare. Fie- din componentele sumei totale a acestor diferențe

„specifice" în raport cu gândirea şi limbajul îşi conturează o identitate de sine particulară. împreună, ele confluează, însă, într-un „altul" decât gândirea şi limbajul, într-un „altul" care îşi câştigă propria generalitate pe baza unor criterii şi reguli de funcţionare distincte de acelea care patronează manifestările gândirii şi ale limbajului. Acest „altul" fix, stabil şi identic sieşi în permanenţă poate primi numele de fiinţă.

Dar nu pentru toţi filosofii „stofa" însăşi a „realităţii" se confundă cu fiinţa imuabilă şi coincidentă cu sine în eternitate. Pentru unii dintre ei, aceasta este reductibilă la principiul devenirii. „Altul" gândirii şi al limbajului nu îşi mai configurează acum propriul „chip" prin replierea asupra lui însuşi, ci risipindu-se necontenit în jocul apariţiei şi dispariţiei a nenumărate „măşti". El se absoarbe în procesul însuşi al autodiferenţierii sale şi se identifică cu însăşi devenirea sa. Primul care trasează o linie despărţitoare între „altul" ca devenire, pe de o parte, şi gândire şi limbaj, pe de altă parte, pare să fie Heraclit. Dar el o face apelând la acel intermediar ontologic care este *logos-nl* Reducând întru câtva din preeminenţa şi atotputernicia „existenţială" acordată în unele fragmente devenirii, el înclină să creadă în altele că devenirea nu devine chiar atât de dezordonat şi „haotic" cum s-ar putea crede, ci supunându-se unui principiu de ordine, *de* „măsură", de raţionalitate internă[12]. între acest *logos* al

[12] Heraclit, *Fragmente,* 1,50, 51.

devenirii lucrurilor - care este *logos-ul* originar - şi gândirea şi limbajul date împreună într-o manieră oarecum indistinctă şi funcționând ca un complex solidar se stabileşte un anumit raport de identitate. *Logos-ul* uman reproduce, în calitatea lui de ordine rațională şi verbală, adică de gândire şi limbaj, ordinea imanentă a devenirii lucrurilor[13]. Dar el, întocmai ca *logos-ul* natural, se diferențiază de devenirea ca atare, căci aceasta transcende tendința spre stabilitate a tuturor formelor posibile pentru a se manifesta ca proces continuu de schimbare, pentru a se afirma ca mişcare fără răgaz.

Un mare admirator al lui Heraclit şi al principiului devenirii tuturor lucrurilor pe care acesta 1-a susținut cu atâta vigoare - l-am numit pe Nietzsche[14] -va scoate şi el în evidență distincția existentă între realitate (între realitatea pusă sub semnul principiului amintit) şi gândire şi limbaj. în paginile în care acordă un credit total ideii de echivalare a realității (ultime) cu devenirea, Nietzsche vorbeşte, de asemenea, de opoziția radicală care s-ar instala între devenire şi limbajul uzual, pe de o parte, şi între devenire şi gândirea abstractă sau „rațiunea" filosofilor, pe de altă parte. Limbajul uzual („gramatica") se referă la realitate utilizând acele simboluri mereu identice cu ele sele care sunt cuvintele şi introducându-le pe aces-[5] în structuri relaționale care respectă întru totul ^numite tipare formative. Identitatea cu sine şi sub-

---

^*Jem,* 50,114.

[rm a]pelul la ideea eternei reîntoarceri, puritatea absolută şi [en]fa internă a concepției sale sfârşesc, însă, prin a fi mult di-

stanţialitatea atemporală, ce reprezintă atributele fundamentale ale limbajului, sunt transferate spontan şi asupra domeniului la care el se raportează, lumea ajungând astfel să fie privită drept o configuraţie fixă, „stabilă", încremenită în ea însăşi. Aceeaşi viziune asupra realităţii ne-o oferă şi „raţiunea" filosofilor (adică gândirea metafizico-abstractă), aşa cum reiese din conceptele sale referenţiale de bază, care sunt conceptele de substanţă, identitate şi atemporalitate. Deşi pretind că semnifică conţinutul însuşi al realităţii, atât limbajul uzual, cât şi „raţiunea" filosofilor nu fac altceva decât să-1 altereze şi să-1 falsifice, căci ce altceva înseamnă a pune în locul devenirii o iluzorie esenţă imuabilă[15]?

Destul de asemănător cu Nietzsche, cel puţin în punctul de plecare al reflecţiilor sale, ne apare un gânditor cu mare audienţă în mediile ştiinţifice şi filosofice contemporane, David Bohm. Tendinţa principală a majorităţii limbilor moderne ar fi aceea -spune el - de a pune accentul pe valoarea de semnificaţie a numelui şi de a reduce actul prepoziţional la o mecanică combinativă în care rolul esenţial nu l-ar juca verbul (acesta fiind o simplă copulă), ci numele sau substantivul, care atât în calitatea sa de „subiect", cât şi în aceea de „obiect" şi-ar păstra în întregime caracteristica lui originară de entitate statică. Această structurare specifică a limbajului nostru se reclamă implicit de la o viziune asupra lumii care face să prevaleze elementele stabile, fixe, imuabile, precum şi simpla lor juxtapunere - ce nu aduce cu sine nici o noutate - u[1]

[15] Pentru toate aceste idei a se vedea, în special, Friedric Nietzsche, *Amurgul idolilor, cap. „Raţiunea" în filosofic*

dauna ordinii implicite a realităţii care ar coincide în întregime cu „procesul", cu schimbarea, cu devenirea. Dar nu numai limbajul cotidian, ci şi gândirea filosofică şi ştiinţifică (îndatorată, în bună măsură, celui dintâi) manifestă aceeaşi tendinţă de a privi lumea, prin intermediul conceptelor şi raţionamentelor sale, ca fiind expresia însumării mecanice a unor entităţi separate, identice fiecare în parte numai şi numai cu sine însăşi. Nu este mai puţin adevărat că, spre deosebire de Nietzsche, David Bohm crede, totuşi, în posibilitatea recreării şi a restructurării atât a limbajului modelat de interesele noastre practice, cât şi a gândirii reflexive propriu-zise. El încearcă să promoveze utilizarea experimentală a unui nou mod de exprimare a limbii („rheomodul"), bazat pe ideea folosirii cu precădere a verbelor şi conceput în forma unui „câmp indivizibil de mişcare, care cuprinde sunet, atenţionare, reflexe emoţionale şi musculare etc."[16] şi, de asemenea, a unei modalităţi de gândire inedite, care urmează să depăşească înclinaţia atestată a spiritului uman spre fragmentare şi imobilitate, pentru a se realiza ca proces şi parte integrantă a dinamicii universale[17].

Devenirea de care vorbesc autorii amintiţi mai sus pare să fie o devenire indiferentă faţă de fiinţele individuale pe care ea le face posibile. Dar nu toţi filosofii consideră că ar trebui să concepem devenirea în termeni. Un filosof ca Bergson, de exemplu,

---

trad. de H. R.

^id Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei,* **jpevici** şi Sorin Părăuanu, Bucureşti, Editura Humanitas,

°*P- **cit,*** în special cap. 3.

îşi imaginează devenirea ca o putere creatoare, în serie infinită, de fiinţe materiale şi fiinţe vii şi interesată, cel puţin în cazul oamenilor, care se află, desigur, în vârful ierarhiei lor, de a-şi vedea transferată înspre ei o parte din atributele sale spirituale. Pentru filosoful francez, principiul devenirii joacă rolul unui fel de „Tată născător" plin de iubire faţă de fiii săi umani. în această concepţie a sa despre devenire trebuie căutată, de bună seamă, explicaţia faptului că el îi atribuie fluxului nesfârşit de creaţie, până la urmă, denumirea de Dumnezeu. Nu există - adaugă Bergson - decât un singur mijloc de cunoaştere adecvată a devenirii în calitatea ei de principiu al tuturor lucrurilor şi anume intuiţia. Prin elanul de simpatie de care este animată, ca şi prin capacitatea ei excepţională de a penetra în intimitatea lucrurilor-şi de a ajunge aproape să coincidă cu procesualitatea lor internă, ea se prezintă ca o copie sau o imagine vie a devenirii înseşi, care o face posibilă. în comparaţie cu intuiţia, inteligenţa (echivalată cu gândirea primară, cu gândirea neverbalizată) nu este decât un modest mijloc de referinţă la lucrurile vizate exclusiv în scop practic. Nici limbajul nu poate pretinde să ocupe un loc identic în ordinea importanţei cu intuiţia. Departe de a fi o modalitate directă de cunoaştere a „esenţei" lucrurilor, aşa cum este cea din urmă, cel dintâi nu constituie decât o aproximare a proprietăţilor relativ stabile a acestora realizată prin mijlocirea simbolurilor. Raportat la inteligenţă, limbajul ne apare, totuşi, drept o treaptă superioară de „cunoaştere", el deschizându-ne, *mai* întâi, perspectiva de a ne reprezenta nu obiectul, &

conceptul său şi, mai apoi, chiar pe aceea de a reflecta asupra actului de reprezentare în general[18].

Ideea existenței lui Dumnezeu-principiu al devenirii/ precum şi „teza" diferenței dintre devenirea dumnezeiască" şi gândire şi limbaj reapar în scrierile unui filosof contemporan important ca Michel Henry. Dar el vine cu unele inovații conceptuale de o deosebită însemnătate. Mai întâi, pentru Michel Henry, devenirea dumnezeiască nu mai este o devenire „temporalizatoare", o *evoluție* „creatoare", un „elan" de creație înscris pe un traseu temporal; ea reprezintă un act „pur" mereu identic cu sine, auto-afecțiunea şi auto-generarea vieții în permanență egale lor însele, producerea auto-constitutivă a vieții echivalentă în eternitate cu sine însăşi. Pe urmă, chiar dacă Michel Henry încearcă să găsească o cale de comunicare între' fiii lui Dumnezeu şi „principiul" care îi generează (o' cale de comunicare pe care, desigur, gândirea şi limbajul simbolic nu sunt nici pentru el în măsură să o înfăptuiască), aceasta nu mai este asigurată de „intuiție" (care este „vedere"), ci de „ascultare", de ascultarea Cuvântului Vieții, care este, de fapt, Cuvântul lui Dumnezeu. în calitatea noastră de fii ai lui Dumnezeu, de fii ai Vieții luate în înțelesul ei absolut de auto-fecțiune şi auto-generare, nouă ne este dat să ascul-"^rn „pentru totdeauna" unul şi acelaşi Cuvânt, care [nu] constituie nimic altceva decât „zgomotul naşterii" P al devenirii noastre[19]. Acest Cuvânt unic şi în per-

[18] H[enr]i Bergson, *L'evolution creatrice,* Paris, Librairie Felix Jwjn. 1928, pp. 172-173.

I [lc^e]l Henry, *Cuvânt şi religie: Cuvântul lui Dumnezeu,* în rt-Louis Chretien; Michel Henry; Jean-Luc Marion; Paul

manenţă identic cu sine este Cuvântul Vieţii şi, deci, Cuvântul lui Dumnezeu. „Zgomot" pur care acompaniază constant Viaţa noastră, Cuvântul acesta nu face altceva decât să se spună la nesfârşit pe sine însuşi, să vorbească fără răgaz despre sine însuşi. între el şi Cuvântul lumii se înalţă un zid de netrecut. Cuvântul lumii, limbajul omenesc propriu-zis este compus dintr-o multitudine de cuvinte care au, toate, un caracter referenţial, conceptual şi instrumental. Cuvintele limbajului nostru cotidian numesc lucrurile şi fiinţele exterioare nouă, evocă, de cele mai multe ori, conceptele corespunzătoare lor şi ne ajută să ne descurcăm în contextele practice ale existenţei noastre. Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul Vieţii - Cuvânt la care, în calitatea noastră de Fii ai lui Dumnezeu, de Fii ai Vieţii, avem şi noi acces - nu poartă cu sine nici unul din "aceste atribute. Cuvânt unic, el nu se rosteşte decât pe sine, punându-se, de-a lungul autoexprimării sale univoce, ca un fel de zgomot de fond ce însoţeşte continuu naşterea şi devenirea noastră. Din cele spuse adineauri, rezultă că Michel Henry instituie o anumită diferenţă între Cuvântul lui Dumnezeu şi Fiinţa însăşi a lui Dumnezeu, între Cuvântul Vieţii şi Viaţa dată în puritatea ei absolută. Ideea lui Michel Henry vine cu un argument în plus pentru ceea ce noi am urmărit să demonstrăm până acum şi, în consecinţă, ea merită sa fie reţinută.

Ricoeur, *Fenomenologie şi teologie,* trad. de Nicolae Ionel, Polirom, 1996, p.153.

Principala concluzie a anchetei istorico-filosofice efectuate până acum poate fi formulată în felul următor: majoritatea gânditorilor importanți introduce, mai mult sau mai puțin intenționat, mai mult sau mai puțin explicit, o discriminare între ceva care nu este identic cu gândirea şi limbajul şi ceva care este identic cu ele, între ființă sau devenire şi gândire şi limbaj. Dacă acceptăm ideea unei astfel de disocieri -şi nu vedem ce anume ne-ar permite cu adevărat să o respingem - suntem obligați să reflectăm la posibilitatea ca ambele perechi de termeni ale diferențierii să joace un rol anumit în cadrul vieții noastre. Mai mult încă, ar trebui să ne gândim la posibilitatea ca ambele „părți" să intervină activ în configurarea generală a existenței noastre şi ca lucrarea lor complementară să fie consecința directă a influențării lor reciproce. Tendința unora dintre filosofii citați deja, ca şi a unora dintre cei care urmează să fie invocați se rezumă la încercarea de a transforma realitatea ființială sau devenibilă într-un factor pasiv şi de a atribui calități ac-[e] Şi creatoare aproape în exclusivitate gândirii şi Gajului. în cazurile extreme se ajunge chiar până la "testarea ideii că ființa şi devenirea ar avea în şinele autonom - fie el chiar relativ -, afirmându-se că [es]tea n-ar fi decât pure categorii funcționale elabo-e de gândirea şi limbajul nostru. Gândirea şi limba-[s]Pune, de exemplu, Cassirer, determină forma in-[a] ființei înseşi; întreaga realitate s-ar constitui [Xl] prin şi în cuvintele şi conceptele noastre, numai

prin şi în simbolurile lingvistice folosite şi s-ar reduce la această lume de imagini care „semnifică" pe plan spiritual[20].

De la o intenție identică aceleia a lui Cassirer adică de la intenția dezontologizării „realității" pornește în reflecția sa şi Wittgenstein. Poate părea, desigur, ciudat faptul că doi filosofi care se deosebesc fundamental în alte privințe[21] îşi construiesc concepția asupra relației dintre ființă, gândire şi limbaj având în vedere una şi aceeaşi exigență teoretică, dar acesta este adevărul. Concluzia lui Wittgenstein este conformă cu premisa pe care şi-a asumat-o şi, desigur, cu concluzia lui Cassirer. Nici un obiect, afirmă el în *Philosophische Untersuchungen,* nu poate fi conceput în afara unui „joc lingvistic"[22], nici un obiect nu poate ființa ca un dat preexistent limbajului[23], nici un obiect nu se poate întemeia ca o realitate „în sine" exterioară

---

[20] Vezi, în special, partea introductivă din *Filosofici formelor sim bolice,* voi. I, *Limbajul.*

[21] Dacă pentru Cassirer gândirea îşi păstrează o reală autonomie în raport cu limbajul „sonor", pentru Wittgenstein (pentru Wittgenstein II) ea nu reprezintă decât o simplă modalitate de asamblare a cuvintelor în contexte acționale, dacă pentru filosoful german gândirea constituie un proces mental, pentru filosoful austriac ea nu constituie decât un fel de abilitate exteriorizată la nivelul comportamentului, dacă pentru primul dintre ei sensul cuvântului este identic cu conceptul său, pentru celălalt el se „proiectează" şi se concentrează totalmente în întrebuințarea lui-

[22] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* 47.

[23] Este vorba aici de un limbaj care nu exclude, desigur, gândirea dar o gândire care, aşa cum am arătat în penultima notă, nu e i e pentru Wittgenstein decât o simplă abilitate combinatorie ^ citată asupra cuvintelor în contexte pragmatico-gramaticale sp fice.

rmbajului. Şi mai explicit: „373. Ce tip de obiect este anumit lucru, ne-o spune gramatica *(Teologia ca rraniatică)"* sau „371. *Esenţa* este exprimată de grama-i$_c$ă". Este limpede, aşadar: fiinţa-esenţă obiectuală este o creaţie a limbajului nostru.

în aceeaşi direcţie se orientează şi gândirea unui alt filosof important, cum este Michel Foucault. însuşindu-şi perspectiva teoretică pe care se bazează, după opinia lui, formarea lingvisticii moderne, Foucault afirmă textual: „lucrurile nu acced la existentă decât în măsura în care pot constitui elementele unui sistem semnificant"[24]. Transpare diri această formulare aceeaşi voinţă tenace de a dezontologiza realitatea şi de a „fiinţiza" limbajul şi gândirea pe care o întâlneam şi la Cassirer şi Wittgenstein. Nu este lipsit .le interes să arătăm aici că nici chiar Fiinţa lui nmnezeu nu scapă pretenţiei unor gânditori de a ibocui fiinţa, oricare fiinţă, cu gândirea şi limbajul, ifcr-o carte, de altfel interesantă, Dominique Bourg[25] s străduieşte (nu fără unele influenţe venite dinspre Jean-Luc Marion) să argumenteze în favoarea existenţi unui Dumnezeu fără fiinţă, a unui Dumnezeu ca-Şi-a pierdut până şi identitatea de sine, insmutându-se în totalitate în prezenţa acţională a diatorului, a lui Hristos şi desemnându-se până la * ca pur *Discurs,* elaborat în întregime din per-[5]Pectiva şi î$_n$ sprijinul Altuia.

[eJ] Foucault, *Cuvintele şi lucrurile,* trad. de Bogdan Ghiu **ŞJ** şi

^ [V]asilescu, Bucureşti, Editura Univers, 1996, p. 445.

[lc]îue Boure, *Transcendance et discours,* Paris, Les [Uhons]duCerf,i985.

La aceşti critici ai ideii de fiinţă „în sine" (fie aceasta chiar o fiinţă „în sine" relativă) trebuie să adăugăm măcar pe unul din criticii ideii de devenire „în sine" (fie aceasta chiar o devenire „în sine" relativă) şi anume pe Derrida. A mai susţine astăzi că ar exista o realitate (devenibilă) în sine, „un exterior" *(„dehors")* devenibil în sine, un element de referinţă dinamic dat dinainte şi pe care limbajul (şi gândirea) ar urma să le reflecteze este - crede Derrida - pur şi simplu o naivitate. Mai mult încă: ar trebui să contestăm până şi prezumţia autonomiei relative a acestora. Devenirea, procesul, mişcarea generativă sunt de neconceput în afara „limbajului şi a scriiturii", ele se întemeiază în, prin şi ca „limbaj şi scriitură", ele coincid cu evenimentul însuşi al producerii acestora din urmă[26].

întâlnim, însă, şi elogii mai moderate, dacă se poate spune astfel, ale limbajului (şi, desigur, ale gândirii). Habermas, de exemplu, recunoaşte că una din funcţiile specifice ale limbajului este „funcţia de reprezentare", idee care presupune, fără îndoială, credinţa că între fiinţă şi limbaj, că între fiinţă şi un limbaj reglat de o gândire de tip gramatical cel puţin există o distincţie şi, de asemenea, credinţa că lumea obiectivă (relativ obiectivă) îşi are rolul său în procesul de apariţie şi manifestare a actelor lingvistice, a actelor lingvistico-ideatice. Dar principala sa funcţie, adaugă el, nu este- aceasta, ci funcţia de comunicai*- Cea din urmă, însă, se realizează într-un mediu in[ter] subiectiv, într-un mediu care face oarecum abstracp

[26] Jacques Derrida, *Positions,* Paris, Les Editions de M[in] 1987, p. 126.

de universul obiectelor manipulabile şi care pune accentul pe necesitatea ca membrii comunității să ajungă la o înțelegere privind raporturile sociale şi morale care ar putea să le reglementeze viața în modul cel mai adecvat cu putință. într-o astfel de perspectivă filosofică apare, totuşi, evident faptul că ființa este pusă pe un plan secund[27].

De un anumit grad de depreciere a ființei ca atare se poate vorbi şi în cazul lui Gadamer. Am văzut deja că, pentru el, ființa plenară nu este ființa „neutră" pur şi simplu, ci este ființa „comprehendată", ființa tradiției culturale pe care prezentul o reactualizează şi o revalorizează prin intermediul unui dialog de tip hermeneutic. Gadamer concede, totuşi, că alături de iiința care este „înțeleasă" trebuie consemnată prezența ființei care nu este deloc sau este foarte puțin „înțeleasă"[28]. Sugestia lui este aceea că ființa abia atinsă de comprehensiune sau evitată complet de ea poate fi oarecum identificată cu ființa în sine. Gadamer merge până la a recunoaşte că ideea ființei în sine a avut o reală eficiență în activitatea comunităților umane, ea ind aceea care a stat la baza constituirii procedeelor wective de cunoaştere la care aspiră ştiințele naturii totalitatea lor. Reabilitarea conceptului de ființă în e, care este, desigur, implicată în aceste afirmații, se dovedeşte, însă, a fi până la urmă decât o reabi- parțială şi provizorie. Ființa în sine pe care in-" să o izoleze şi să o dezvăluie ştiințele na- ste, crede Gadamer, chiar atât de „pură" cum

---

[u] aceste idei, a se vedea în special capitolul *Teme ale Posttnetafizice* din volumul *Gândirea postmetafizică. --, Wahrheit undMethode,* ed. cit., p. 452.

şi-o imaginează că este şi cum o califică ştiinţele naturii. Acestea nu au, de fapt, acces la ea decât prin intermediul limbajului, care reprezintă condiţia transcendentală a manifestării lor. Comparând, în fine, fiinţa „comprehendată" („înţeleasă") cu fiinţa în sine (relativ în sine) şi hermeneutica cu metoda obiectivantă de cunoaştere, specifică, după el, ştiinţelor naturii, Gadamer ajunge la concluzia că atât primul nivel de existenţă, cât şi prima formă de cunoaştere sunt, totuşi, superioare celorlalte două[29].

Să-1 amintim, în sfârşit, la acest capitol pe încă unul dintre gânditorii semnificativi deja parţial analizaţi şi anume pe Levinas. Acceptând ideea că, pentru filosoful francez, „fenomenul" este un fel de fiinţă (mai exact: fiinţa în sine transmutată totalmente *în* şi pusă *ca* fiinţă pentru şinele uman, pentru conştiinţă) şi ţinând seama de faptul că atunci când compară „fenomenul" cu *„iată"* (deci cu gândirea şi limbajul de sorginte etică), el o privilegiază în mod evident pe cea de-a doua în dauna celui dintâi, putem face observaţia că şi în concepţia sa gândirea şi limbajul ocupă un loc mai înalt în ierarhia instanţelor existenţiale decât fiinţa.

Direcţia înspre care converg demersurile unui număr destul de însemnat de gânditori este, aşadar, aceasta: diminuarea rolului pe care ideea de fiinţă precum şi aceea de devenire le-ar putea juca în cadrul unei reflecţii filosofice de un interes mai general, mergând, *in extremis,* până la contestarea lor pur şi simpl[U/] diminuare şi contestare dublate, în compensaţie/ °

[29] *Ibidem.,pp.451şi463.*

supraevaluarea rolului pe care l-ar putea îndeplini, în acest context, ideile de gândire şi limbaj. în ceea ce ne priveşte, noi ne îndoim de justeţea principiilor care stau la baza unei proceduri filosofice de acest gen, ca si de soliditatea argumentelor la care ea recurge. Să fie oare atât de sigur că fiinţa şi devenirea nu constituie, atunci când le comparăm cu gândirea şi limbajul, decât nişte simpli factori pasivi ai realităţii? Sau, mai mult chiar (aşa cum încearcă să ne asigure alţi gânditori), că ele n-ar reprezenta decât simple categorii şi simboluri inventate de gândirea şi limbajul nostru? De ce ar fi atât de lipsită de credibilitate presupoziţia că fiinţa şi (sau) devenirea lucrurilor ar fi „stări" şi moduri de a fi „în sine" ale acestora sau, şi mai bine, „stări" şi moduri de a fi „în sine" ale lucrurilor care apar astfel (deci ca „stări" şi moduri de a fi „în sine") numai în relaţia lor originară cu mine, cu conştiinţa mea sau cu totalitatea posibilă a conştiinţelor noastre, fără ca prin această apariţie condiţionată ele să-şi piardă „în şinele" lor ca atare? Şi dacă fiinţa şi (sau) devenirea sunt astfel de „realităţi", astfel de „evenimente", de ce să negăm posibilitatea ca ele să ocupe poziţia unor factori activi de existenţă şi să îndeplinească o anumită funcţie formativă în geneza şi evolu-la gândirii şi a limbajului? Unele lucruri se caracteriza în special prin faptul că dispun de un nucleu bil de proprietăţi determinative, altele prin circum-^k că însumează cu precădere proprietăţi aflate ■un continuu proces de transformare, iar altele, în Şrt/ prin aceea că reprezintă un ansamblu de con-e fiinţiale şi însuşiri sau calităţi devenibile. Acest Pi de proprietăţi ale lucrurilor, acest pol unifica-

tor al determinațiilor lor, această „esență" însuflețită şi „vitalizantă" a lor se oferă gândirii şi limbajului şi jjv. fluențează cu o blândă „autoritate" perspectiva din care cele din urmă le pot aborda. Nu vrem să spunem prin aceasta că gândirea şi limbajul se limitează la a îndeplini rolul unor factori spirituali pasivi, care înregistrează, copiază şi reflectează pas cu pas determinațiile unei „esențe" deja date. Adevărul este că ele funcționează şi vor funcționa întotdeauna pe baza unui principiu intrinsec de selecție şi reconfigurare a proprietăților structurale avute în vedere. Dar activitatea lor constructivă şi creatoare trebuie să țină seama, ca de o primă condiție, de suma calităților fiindului sau ale fiindurilor la care ele se raportează, în caz contrar, gândirea şi limbajul riscă să eşueze în proliferarea de concepte, judecăți, nume şi propoziții inadecvate obiectului vizat şi care vor fi sancționate ca atare de comunitatea în mijlocul căreia ele ajung să fie exprimate.

Unul din exemplele cele mai cunoscute date în scopul de a dovedi într-o manieră irefutabilă că gândirea şi limbajul se constituie, în raport cu lumea pretins inertă a obiectelor, în factori activi de existență spirituală, este cel prin care Humboldt exploatează diferenta semantică dintre termenul grec *men* şi termenul latin *luna.* Aşa cum precizează Humboldt, dacă &[1] limba greacă termenul *men* desemnează funcția de „a măsura" a lunii, în limba latină, termenul *luna, luc-nt* se referă la însuşirea ei de a străluci sau lumina. Afl[1] avea aici o ilustrare exemplară a faptului că în relap[a] obiect-gândire şi limbaj, primul element se compot în comparație cu celelalte două, ca un factor prin [e]*[c]

lentă pasiv. Gândirea şi limbajul sau, mai exact spus, forma interioară" a limbajului, adică energia lui spirituală internă[30] ar interveni pentru a prelua din magma amorfă a conţinutului obiectual anumite aspecte pe care le-ar ridica apoi la gradul de proprietăţi fundamentale şi în funcţie de care ar denumi identitatea şi *„esenţa"* repetabilă a fundului şi a fiind urilor. Desigur, pentru lingvistul şi filosoful german, „forma interioară" a limbajului poartă cu sine o intenţie originară de specificare şi diferenţiere care conduce finalmente, prin intermediul fiecărei limbi în parte, la formularea unui punct de vedere particular asupra lumii, dar nu această idee ar trebui să ne reţină acum atenţia, ci aceea că, dincolo de tendinţa lor individualizatoare, Jimbajul şi gândirea promovează o viziune asupra ! umii care nu datorează nimic sau nu datorează decât ceva insignifiant obiectelor exterioare şi obiectualităţii lor, ea reclamându-se în principal - aşa cum menţionam deja - de la resursele lor interne. Acest exemplu este utilizat, alături de alte exemple, şi de către Cassirer în scopul ilustrării tezei sale conform căreia «lumea" şi obiectele pe care ea le conţine ar trebui reduse, în ultimă analiză, la condiţia unor simboluri convenţionale create de gândirea şi limbajul nostru[31]. ' vrem să negăm cu **totul** credibilitatea liniei in- ^"pretative pentru care au optat Humboldt şi [a]ssirer, ci numai să ne exprimăm opinia că exemplul

---

ye-[6]?*TM[1] [acest] concept a se vedea, în special, *Ueber £influ$_B$[edenheiten] [des] menschlichen die Sprachbaues und aufdie geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. d$_e$* ' "• [ac]est sens, atât *Filosofia formelor simbolice,* cât şi *Eseu*

amintit permite formularea unui comentariu care vine parţial în dezacord cu perspectiva filosofică amintită. Diferenţierea semantică dintre cuvântul grec *men* şi cuvântul latin *luna* nu poate fi explicată numai prin intervenţia selectivă şi discriminatorie a energiei spirituale a limbajului. Pentru ca această diferenţiere să poată fi efectiv exprimată este necesară existenţa unui „prealabil", a unui „a priori" obiectual, este, aşadar, necesară prezenţa „fiinţei în sine", a acelui corp astronomic care este luna. Fără îndoială, pentru comunităţile umane care se raportează în mod originar la acest corp ceresc, fiinţa în sine a lunii nu e niciodată o pură fiinţă în sine, ci o fiinţă în sine care se pune ca fiinţă în sine pentru subiecţii care trăiesc în mijlocul lor. Dar această fiinţă în sine care fiinţează pentru... fiinţează astfel încât orientează gândirea şi limbajul spre ea însăşi, adică spre esenţialitatea constitutivă a obiectului exterior avut în vedere şi limitează posibilităţile lor de alegere la proprietăţile pe care obiectul le însumează. Termenii *men* şi *luna* nu reprezintă, în consecinţă, doar nişte simboluri lingvistico-conceptuale, ei constituind, în plus, şi nişte elemente de referinţă Ia fundamentul unui dat ontologic care i-a făcut posibili.

Ideea fundamentală analizată până acum este, aşadar, aceea a distincţiei dintre fiinţă sau devenire şi gândire şi limbaj, distincţie pe care o au în veder mulţi filosofi. Nu ar fi lipsit de interes ca, înainte de ne continua cercetarea, să încercăm o reformulare problematicii diferenţei, luând în considerare, fie *cil1*

şi pe scurt, o posibilă sistematizare tipologică a temei aflate în discuţie. Ceea ce urmează să fie spus aici nu reprezintă, de altfel, decât o prelungire la nivelul explicitului a ceea ce anterior a fost „afirmat" cu precădere la nivelul implicitului. întâlnim mai întâi un curent filosofic de inspiraţie platonicianâ care procedează la o diferenţiere radicală atât între fiinţa supremă (ce fiinţează „dincolo de esenţă") şi *nous-ul* cosmic, cât şi între această fiinţă şi gândirea şi limbajul uman. întâlnim apoi o linie de reflecţie filosofică, ilustrată în principal de Nietzsche, care, hiperbolizând unele idei ale lui Heraclit, procedează la o distincţie, radicală şi ea[32], între devenirea imanentă şi „păgână" a lucrurilor şi gândirea (gândirea discursivă) şi limbajul uman. Aceasta trebuie asociată (complementar) cu o linie de reflecţie reprezentată, în primul rând, de Bergson, o linie de reflecţie care pune accentul pe opoziţia radicală care s-ar manifesta între devenirea însufleţită de un principiu divin (imanent) de nesfârşită exigenţă creatoare şi gândirea (discursivă) şi limbajul uman. înregistrăm, de asemenea, un efort conceptual direcţionat în vederea operării unei distincţii mai puţin radicale între transcendenţa fiinţială sau cea devenibilă propriu-zise şi gândire şi limbaj. în acest caz, termenii

---

La un moment dat Heraclit pare să privilegieze ideea devenirii >i să sugereze, în consecinţă, existenţa unei diferenţe absolute între devenire şi *logos-ul* uman (v., de exemplu, *Fragmente,* 49). Dar *n* a'te fragmente, preeminenţa devenirii este oarecum relativizată P'm introducerea *logos-ului* ca principiu de ordine şi măsură a rocesului de transformare în general şi, drept urmare, la niveuriplicit al discursului se insinuează ideea că între devenirea 'stfel reconfigurată şi *logos-ul* uman distincţia n-ar putea fi decât Una de natură moderată.

puşi fată în față, adică în raporturi de opoziție, denotează nu clasele, aşa cum se întâmpla în exemplele date înainte, ci elementele uneia şi aceleiaşi clase. în cadrul filosofiei creştine tradiționale, diferențierea e concepută ca producându-se în interiorul identității dumnezeieşti, interior al cărui „plin" e descris ca reunind trei moduri de a fi egale ca importanță între ele: actul de existare, gândirea şi limbajul. Dar un acelaşi tip de distincție regăsim, cel puțin în unele pasaje ale scrierilor sale, şi la un filosof contemporan ca Michel Henry: Cuvântul divin, ca spunere care se spune pe sine la nesfârşit şi „esența" dumnezeiască originar manifestată ca auto-afecțiune şi auto-generare eternă a Vieții înseşi aparțin unuia şi aceluiaşi domeniu, domeniul Devenirii dumnezeieşti permanent identice în devenirea sa cu sine însăşi. Nu e mai puțin adevărat că atât unii filosofi reprezentativi pentru curentul tradițional al gândirii creştine, cât şi Michel Henry reintroduc ideea contradicției absolute atunci când e să pună în comparație gândirea şi limbajul divin cu gândirea şi limbajul uman... în sfârşit, ideea unei opoziții slabe, a unei diferențe relative, a unei distincții moderate între ființă, gândire şi limbaj reapare în lucrările lui Heidegger. Atât ființa, cât şi gândirea şi limbajul (dar e vorba, aici, numai de gândirea şi limbajul de natură mitico-poetică) sunt desemnate până la urmă ca moduri de a fi care se oferă deschiderii revelatoare. Este adevărat că ființa pare să fie, ca să ne exprimăm astfel, mai originară decât gândirea şi limbajul, deoarece ea reprezintă condiția transcendentală care le face posibile pe ultimele două. Dar în dăruirea de sine care le întemeiază, ființa îşi prelungeşte *pro-*

pria sa esență - care este aceea a oferirii luminatoare - *vr*e acestea, făcându-le să se manifeste şi pe ele în dul unor acte existențiale dăruite în întregime eve-mentului dezvăluirii, al revelării, al „cunoaşterii". i$_{ee}$a unei opoziții relative este păstrată, însă, de Teidegger numai atunci când el ia în considerare ra-jortul dintre ființă şi gândirea şi limbajul de natură mitico-poetică. El renunță, totuşi, la aceasta, reintroducând ideea unei opoziții de tip radical atunci când trece la compararea ființei cu gândirea conceptual-obiectivatoare şi limbajul uzual, precum şi la caracterizarea lor detaliată.

Istoria ideilor ne propune, aşadar, ca temă fundamentală de cercetare, relația de diferențiere din-tr.. perechea de termeni a ființei şi a devenirii şi perechea de termeni a gândirii şi a limbajului. Faptul că ne-o propune dovedeşte, însă, că spiritul nostru, că ntfvj noastră pleacă în reflecțiile pe care le dezvoltă e la - între altele - „perceperea" originară a prezenței » distincții între cele două niveluri de „existență" e la presupunerea că această percepere reprezin-un adevăr de netăgăduit[33].

La această evidență cognitivă primară se adaugă o evidență de acelaşi tip. Este vorba de actul

33 1, '----------

e mai sus e de regăsit chiar şi în mentalitatea popoarelor Circumstanța că ele pun accentul asupra identității sau ei gândirii (magice) şi limbajului (magic) cu ființa sau care le semnifică şi le denumesc nu poate şi nu trebuie ^rnine a uita că prin însăşi formularea conceptului de u de *echivalență* între... se recunoaşte, cel puțin impli- a unei distincții, a unei diferențe (relative) între ceva ?1 nu meşte şi ceva care urmează a fi semnificat şi de-

de sesizare originară a unei diferenţe ce se instaleaz" între gândire şi limbaj. Acest act pare să fie caracteristic comunităţilor umane în ansamblul lor. Chiar s' „protofilosofia" popoarelor primitive îl consemnează ca atare. într-o cunoscută lucrare de antropologie semnată de Elkin şi intitulată *Aboriginal Men* o/HiVjj *Degree,* ni se relatează cum unul din şamanii australieni din tribul yaralde chestionaţi de autor se referă, la un moment dat, la imposibilitatea sa de a descrie în cuvinte viziunile despre spirite şi morţi pe care le are, totuşi, în „minte" şi în „puterea" sa psihică[34].

Este ceva de la sine înţeles ca disocierea dintre gândire şi limbaj să reapară cu şi mai multă evidenţă în exprimarea popoarelor creatoare - prin intermediul celor mai strălucitori reprezentanţi ai lor - de filosofie, de înaltă filosofie. Dacă ar fi să luăm acum în considerare modul în care reflecţia filosofică se străduieşte să răspundă întrebărilor legate de această problematică, este neîndoios că punctul de plecare ar trebui să-l constituie şi în cazul respectiv - ca în atâtea altele - opera lui Platon. Platon ne oferă câteva răspunsuri care, H sumate, ne dezvăluie complexitatea şi, am spui^ chiar obscuritatea misterioasă a tematicii puse în j^oC într-o primă perspectivă, gândirea este diferenţia radical de limbaj şi făcută să coincidă cu „vederea-intuiţia sau contemplarea neverbalizată a esenţe ideale, a modelelor eterne, a paradigmelor su_r ^ sensibile[35]. Actul de intelecthme astfel înţeles a

---

[34] Despre Elkin şi observaţiile sale, vezi Mircea Eliade, î' _ag şi WIM/ şi *tehnicile arhaice ale extazului,* trad. de Cezar ^ Brânduşa Prelipceanu, Bucureşti, Editura Humanitas, *Vr**

[35] Platon, *Phaidros,* 250 b-c.

forma cea mai înaltă a cunoaşterii umane[36]. Numeroşi filosofi, oameni de ştiinţă şi artişti au împărtăşit de-a lungul secolelor, acest punct de vedere. El nu a dispărut nici astăzi, aşa cum unii partizani de ultimă oră ai filosofiei limbajului ar fi înclinaţi, poate, să creadă. îl reeăsim, de exemplu, la un gânditor de marcă aşa cum este matematicianul şi fizicianul britanic Roger penrose. în cartea sa *The Emperor's New Mină. Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics* (Oxford University Press, 1989), Penrose aduce argumente convingătoare în sprijinul ideii că există o gândire de natură particulară a cărei performanţă se concentrează în capacitatea de a cunoaşte obiectele ideale de tip matematic (aparţinând unei lumi asemănătoare cu lumea suprasensibilă a lui Platon) prin intermediul unor imagini mentale anterioare procesului de verbalizare, adică de traducere a lor în expresii lingvistice. Nu putem, totuşi, renunţa să punem, în legătură cu reflecţiile lui Penrose, următoarea întreba- & intuirea acestor obiecte matematice nu coexistă ea, °are, cu „zgomotul" de fond al limbajului ca atare şi i este ea, oare, acompaniată de actul devenirii experimentale" a limbajului care nu ştie încă să se ună cu exactitate pe sine? Sau, cu alte cuvinte: ante-'ritatea imaginilor mentale în raport cu formulările ^gvistice nu priveşte ea doar clasa expresiilor parti-

---

ar fi [1Vl]* tradiţiei platoniciene, această modalitate de cunoaştere a ^aracteristică> [ins]ă, în primul rând sufletelor intelectuale care [le]<sc" în lumea suprasensibilă a formelor ideale şi doar în al [r]ând sufletelor intelectuale coborâte pe pământ şi înlănţui- p_u ^[Or]PUri, suflete care, pentru a-şi reaminti actul înţelegerii Şi d [6 °are aveau] P[ar]te odinioară, au nevoie de o iniţiere specia- ' [ec]*ucaţie adecvată acestui scop superior.

cularizate în mod adecvat, clasa expresiilor corespon dente cu obiectele ideale vizate, limbajul ca discurs care înconjoară din toate părţile reprezentările şi ţe asediază chiar cu fluxul cuvintelor sale impersonale şi imprecise continuând să rămână o prezenţă constantă şi de neevitat?

în textul indicat mai sus, ca de altfel şi în altele, Platon privilegiază gândirea (gândirea reprezentatoare şi neverbalizată) în comparaţie cu limbajul. Pe aceeaşi linie apreciativă se situează un mare număr de filosofi mai vechi sau mai noi, dintre care aş dori să-l citez acum numai pe Schopenhauer cu binecunoscuta lui afirmaţie: „gândurile mor în clipa în care se întrupează în cuvinte".

Dacă din unele reflecţii ale lui Platon rezultă, aşa cum am arătat deja, că ar exista o anumită formă de cunoaştere (a tiparelor ideale) care ar exclude actul însuşi al verbalizării ca fiind lipsit de necesitate şi de relevanţă, din altele rezultă, însă, că o gândire (intuitivă) fără limbaj este ceva de neconceput. Fiecare „vedere", fiecare intuiţie, fiecare reprezentare mentală a unei esenţe „poartă" - ni se spune - un nume[37]. Contemplarea ar fi, aşadar,, o modalitate de cunoaştere ce ar reuni, într-o sinteză inextricabilă, imaginea mentală a obiectului vizat cu denumirea lui[38].

---

[37] Platon, *Timaios,* 52 a.

[38] *Ibidem,* 51c-52a; vezi, de asemenea, *Philebos,* 39b. ,j

Sugestia suplimentară a lui Platon este aceea *c& o &* de cunoaştere ar fi privilegiul nu numai al sufletelor intelec ce locuiesc în lumea pură a ideilor, dar chiar şi al unora din a care au „coborât" pe pământ.

Acest punct de vedere este preluat de Aristotel care îi aduce, totuşi, un amendament nu lipsit de importantă. Intuiţia intelectuală vizează şi pentru el esenţa suprasensibilă, dar e vorba acum nu de o esenţă suprasensibilă în sine, ci de o formă ideală adăpostită întotdeauna în interiorul sensibilului, al materiei. Alte detalii de interpretare sunt, însă, asemănătoare: actul reprezentării se obiectivează în permanenţă într-un cuvânt cu sens[39], iar cuvântul constituie un complex sonor a cărui semnificaţie (ce trimite la natura unui lucru) este fixată cu ajutorul gândirii[40]. Mai trebuie spus că atât pentru Platon (sau cel puţin pentru Platon din unele fragmente ale dialogului său *Zraiylos),* cât şi pentru Aristotel (vezi, în special, *Desnre interpretare),* cuvintele purtătoare de sensuri .ituie elementele fundamentale ale limbajului sau al.; limbajului-gândire. Ele sunt anterioare procesului de înlănţuire sau de îmbinare a lor prin care ia fiinţă lîscursul sau vorbirea ca atare. în esenţa lui limbajul ′ fi, aşadar, un nomenclator sau o listă de „nume", uxul vorbirii sau al discursului n-ar face decât să preia „atomii" lingvistici primordiali şi să se pună pe e ca o activitate combinatorie ulterioară. Este, însă, a aceasta - care a avut şi are încă şi astăzi numeroşi ontinuatori - chiar atât de ireproşabilă? Să se concen- Ze/ oare, esenţa însăşi a limbajului în actul denu-w pure a obiectelor? Numirea unui lucru nu este ea «iată de un alt nume? Vizarea unui lucru cu ajuto-unui cuvânt şi al conceptului său corespunzător e Posibilă fără raportarea la alte cuvinte şi la con-

[39] *Metafizica,* 1006.
[40] *Despre interpretare, 1,*16a.

ceptele lor corespunzătoare? Platon însuşi pare să fi avut dubii în privința definirii limbajului drept un simplu repertoriu de termeni. O dovadă în acest sens este afirmația făcută la un moment dat în *Cratylos*^ potrivit căreia limbajul ar trebui echivalat mai degrabă cu vorbirea sau discursul, deci cu o „acțiune" desfăşurată în timp, iar faptul de a numi înțeles doar ca o simplă parte a vorbirii sau a discursului. Concepția schițată aici anticipează concepția dezvoltată mai târziu în *Theaitetos* şi *Sofistul,* unde ne întâlnim, de asemenea, cu ideea că limbajul *(logos-ul),* în calitatea lui de continuă generare a unor cuvinte care se leagă unele cu altele, are un caracter temporal. Această convingere este dublată, însă, de aceea că şi gândirea *(dianoia)* are o natură procesuală. Făcând aceste afirmații, Platon se desprinde de mai vechea sa concepție prin care înțelegea să reducă forma unitară de a fi a gândirii şi a limbajului la, ca să-i spunem aşa, instantaneitatea cvasieternă a sintezei cuvânt-imagine mentală. Nu e mai puțin adevărat că el reintroduce factorul transcendental şi determinarea supratemporală a gândirii şi a limbajului, atunci când condiționează manifestarea comprehensivă a „devenirii" lor de respectarea unor principii logice riguroase, cum ar fi, de exemplu, principiul („genul") identității[42]. Aşadar, precum rezultă din cele expuse mai sus, Platon crede că gândirea şi limbajul au în comun faptul că ambele sunt activități procesuale ce se structurează în funcție de anumite reguli şi principii. Avem de-a face, însă,[c] două tipuri de activități, astfel încât este normal *c*

[41] Platon, *Cratylos,* 387c.
[42] Platon, *Sofistul,* 263d.

între ele să se dezvolte şi un oarecare grad de diferen-
Here: dacă gândirea reprezintă dialogul tăcut al sufletului intelectual cu sine însuşi, limbajul, în schimb, constituie exteriorizarea sonoră şi comunicarea „în afară" a gândului ce-şi are sursa de emisie în aceeaşi interioritate a sufletului intelectual[43]. Gândirea ar fi, deci, ca să ne exprimăm în termeni mai mult sau mai puțin moderni, o activitate mentală şi prin excelență subiectivă, iar limbajul - o activitate intersubiectivă şi îndreptată în întregime spre exterior. Platon nu merge, to'tuşi, până la a pune cele două forme de activitate pe un plan de egalitate. El continuă să privilegieze gândirea, inferioritatea, suprasensibilul: în comparație cu acestea, în şi prin care s-ar manifesta modul originar de a fi al ființei umane, limbajul, „exterioritatea", suprasensibilul transpus şi „tradus" în sensibil n-ar fi decât fenomene-consecință şi de importanță, în fond, secundară, n-ar fi decât epifenomene. Teza aceasta, ce susține prioritatea şi valoarea mai înaltă a gândirii în raport cu limbajul, a făcut o lungă carieră, ea fiind preluată de numeroşi filosofi[44].

Ibidem, 263e; vezi, de asemenea, *Theaitetos,* 189e-190a.

Este interesant de notat aici că, datorită lui Plotin, concepția opintită cunoaşte, la nivelul detaliului de interpretare, o modifi-
[3] nu lipsită de importanță: gândirea superioară la care face el
[n]nță nu va mai coincide cu discursul mental desfăşurat în
[1] Şi cu fragmentarea acestuia în cuvinte, ea concentrându-se
[Usi]v în forța creatoare a Cuvântului interior şi luând un as-
nepropozițional *(Enneade,* I, 2, 3). Teza astfel remaniată a
- « rândul ei, o lungă carieră, ea fiind împărtăşită de un lung
[de] gânditori.

Nu este mai puțin o certitudine faptul că imediat după ce
[to]ate acestea, Plotin procedează la o retragere „strategică"
[e] P°zițiile inițiale ale concepției sale. La dreptul vorbind,

Acesteia i se opune teza unor scriitori, teologi şi filosofi premoderni şi moderni care încearcă să inverseze raportul, punând pe primul loc limbajul şi co_ borând gândirea pe locul al doilea în sistemul axiologic care cuprinde termenii amintiţi. Una din formulările cele mai limpezi în această direcţie interpretativă[45] îi aparţine lui Hamann. Limbajul, spune el, este

---

susţine el, caracterul „sintetic" şi forma nepropoziţională aparţin cu adevărat numai fogos-ului divin, gândirea (interioară) a omului nefiind, totuşi, decât o „imagine", mai mult sau mai puţin fidelă, a celui dintâi.

[45] Ideea de mai sus este pregătită de critica raţionalismului lingvistic universalist, prezentă, mai mult sau mai puţin explicit, în scrierile lui Dante, Luther sau Francis Bacon, precum şi de acceptarea, în proporţii diferite, a principiului devenirii limbajului şi al contextualizării sale concret-istorice, acceptare de regăsit în aceleaşi scrieri (cf., în acest sens, Tullio de Mauro, *Introduzione alia semantica,* Bari, Ed. Laterza, 1970). Ea este, apoi, prefigurată, dacă nu la alţi gânditori, atunci cu siguranţă la John Locke. în opera sa *An Essay Concerning Huntan Understanding,* Locke introduce o distincţie între limbajul alcătuit din termenii singulari sau „particulari" (care desemnează ideile simple) şi limbajul format din termenii generali (care desemnează ideile generale). Primul tip de limbaj, spune el, stă la baza apariţiei, dezvoltării şi pe" fecţionării celui de-al doilea tip. Acest lucru este demonstrat, între altele, de modul în care evoluează înţelegerea sensurilor cuvintelor la copii. Primele denumiri pe care copiii le învaţă se acorda c „ideile sensibile" pe care ei şi le fac despre fiinţele individuale ci care vin în contact. Repertoriul acestor denumiri este con°titui din nume proprii şi cuvinte cu un înţeles ceva mai puţin genera decât cel al termenilor generali propriu-zişi, adică din cuvrn care evocă direct experienţa subiecţilor în cauză şi indică lega pe care ei o au cu persoanele apropiate. Luând în consider unele nume proprii, ca şi unii termeni primari a căror genera semantică se asociază cu o semnificaţie individuală 0>Pa e ră") şi eliminând referinţele prea individuale („particulare

mama raţiunii", „organonul şi criterionul ei"[46]. Pomizând cu Kant, Hamann contestă pretenţia acestuia , a aserta ideea raţiunii „pure", considerând că fundamentul gândirii logico-abstracte, al judecăţilor şi al •jogismelor îl constituie limbajul natural şi limbile naturale (cf. *Metakritik).* Convingerea că ar exista un limbaj mai originar decât limbajul abstract al teoriilor, un limbaj care ar predetermina într-un fel sau altul categoriile celui din urmă şi i~ar fixa cadrul „metacritic" de gândire şi condiţiile fenomenalizării sale, este împărtăşită ulterior şi de alţi filosofi, dintre care trebuie să-i amintim neapărat pe Herder, Humboldt, Cassîrer, Heidegger şi Gadamer. Dar care sunt particularităţile acestui limbaj primar? Una dintre *ele* constă în faptul că el se manifestă întotdeauna ca un sistem de sunete (articulate), ca o exteriorizare so**noră,** ca un act de vorbire, ca o proferare, ca o spunere, *cu* o rostire. Aceasta e opinia unanimă a filosofilor

---

care le conţin aceste cuvinte, pentru a abstrage numai ceea ce este comun în sensurile lor ideatice, copiii ajung în cele din urmă să itrebuinţeze cuvinte având exclusiv un înţeles general. Un terien cum este, de exemplu, termenul om n-ar putea fi „constituf în generalitatea sa pură şi folosit într-o manieră adecvată, dacă Ie nume proprii ca Peter, James etc, precum şi unele denumiri cvasigenerale ca mama, tata, doica etc. n-ar fi fost trecute în prea" prin filtrul operaţional al gândirii, pentru a se desprinde eea" lor comună care pretinde în mod imperios utilizarea unui cuvânt decât a celor deja cunoscute. (Pentru ideile de mai sus, *l*Se vede*a Op. cit,* Cartea 3, cap. III, paragrafele **7-16.)**

>■ G. Hamann, *Scrisoare către Jacobi,* în *Briefwechsel mit* 17af - Gotha' 1868' P- *122' Scrisoare către Herder,* la 6 august I în *Schriften,* 1821-1843, voi. VII, p. 151 ş.u.; *Scrisoare către effner,* Ia n februarie 1785, în *Schriften,* 1821-1843, voi. VII,

amintiți. însă caracteristica respectivă nu reprezintă şi specificul esențial al limbajului „natural". Acesta se concentrează într-o activitate spirituală al cărei scop fundamental îl reprezintă coordonarea cuvintelor şi integrarea lor în unități totalizatoare de exprimare învestite cu un conținut inteligibil şi o aplicabilitate generală. Energia spirituală a limbajului poartă diferite nume: „rațiunea" la Hamann, „reflecția" la Herder[47], „forma internă" la Humboldt[48], „funcția de semnificare" la Cassirer[49], înțelegerea şi indicarea a ceea ce ajunge să ni se dezvăluie, la Heidegger[50], gândirea analogică sau „metaforică" la Gadamer[51]. Constatăm, aşadar, existența mai multor nume, dar a unuia şi aceluiaşi sens esențial căruia ele îi corespund. Jocul alunecos al interpretărilor nu se opreşte, însă, aici. O parte cel puțin din filosofii amintiți reanalizează funcția pe care o are latura material-sonoră a limbajului şi calitatea lui de a fi un „semnificant", de a fi un sistem de semne şi schimbând distribuția accentelor valorice, situează dimensiunea lui sensibilă cu un pas înaintea energiei sale spirituale. Elementul fonetic, spune Humboldt, este factorul care face trecerea de la in* terioritate la exterioritate, de la subiectivitate la obiectivitate, de la gândirea subiectivă la gândirea obiectivă şi universal transmisibilă, care este de fapt singura

---

47 J. G. Herder, *Ueber den Ursprung der Sprache.*

48 Wilhelm von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einflup auf die geistig Entwicklung des Menschengeschlechts.*

49 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Tormen,* T. '■ *u Sprache.*

50 *Ci.,* între altele, *Phclnomenologie und Theologie.*

51 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode.* ed. cit., p- 406.

gândire „veritabilă"[52]. Semnul fonetic, va afirma nai târziu şi Cassirer, este mijlocul prin care =>xteriorizându-se, conţinutul gândirii ia o formă şi îsi dobândeşte plenitudinea sensului său[53]. Nici Heidegger nu este de altă părere. Aşa cum am arătat deja, în concepţia lui, gândirea nu-şi găseşte desăvârşirea şi deci capacitatea maximă de a lăsa să se dezvăluie ceea ce i se dezvăluie decât atunci când se converteşte în rostire, în spunere, în exprimare sonoră. Numai limbajul proferat ar asigura adecvarea integrală a actului de a lăsa să se ofere şi să se arate cu ceea ce ţi se oferă şi ţi se arată[54].

Distincţia dintre limbaj şi gândire operată de grupul filosofilor mai sus amintiţi include, aşadar, următoarele două forme de disociere: a) distincţia dintre limbajul natural şi gândirea teoretică şi b) distincţia dintre limbajul proferat şi gândirea înţeleasă ca activitate mentală. în ambele cazuri, diferenţa stabilită este o diferenţă „slabă", deoarece ea are în vedere „opoziţia" apărută în cadrul uneia şi aceleiaşi clase: clasa cuvintelor (cu sens) care se succed pe baza unor criterii >i reguli mai mult sau mai puţin precise de ordonare coordonare sau, ceea ce este în fond unul şi acelaşi [ac]ru, clasa conceptelor pregenerice, a conceptelor ge-[lrj]ce şi a judecăţilor „exprimate" în cuvinte şi propo-Pi-Diferenţa dintre limbajul natural şi gândirea teo-

---

[B]^ uhelm von Humboldt, *Op. cit.,* în *Gesammelte Schriften,* [1/] Ausgabe der Koniglichen Preupischen Akademie der 53 [E]Senschaften, 1903 sqq., voi. VII, p. 55 ş.u.

Cassirer, *Filosofici formelor simbolice,* voi. I, *Limbajul,* 54 y[e] *Ucere Şi expunerea problemei,* II.

[111] [s]pecial, *Fenomenologie şi teologie.*

retică nu reprezintă altceva decât diferența existentă între limbajul natural şi limbajul teoretic sau, altfel formulat, diferența instituită între gândirea analogică sau preteoreticâ şi gândirea teoretico-abstractă. Pe de altă parte, diferența dintre limbajul proferat şi gândirea configurată ca activitate mentală poate fi recaracterizată ca fiind diferența ce se instalează între limbajul exteriorizat şi limbajul interior sau, cu o expresie echivalentă, între gândirea exteriorizată şi gândirea interioară. Această din urmă înțelegere a diferențierii care se poate produce între limbaj şi gândire ne reaminteşte de distincția pe care o stabilea Platon _între cele două tipuri de activități spirituale, cu condiția, desigur, să facem abstracție de ierarhia valorică în care el le introducea finalmente şi care era cu totul alta. Marea întrebare ce se pune acum este, însă, aceasta: să se reducă, oare, distincția dintre gândire şi limbaj la o astfel de distincție „slabă"? N-am putea vorbi mai degrabă de permanența unei diferențe „tari" între cele două tipuri de activități? Am putea lua în considerare această ultimă idee numai în cazul că am reuşi să identificăm judecăți şi concepte neverbalizate. Dar există oare aşa ceva? Există judecăți fără propoziții şi concepte fără cuvinte? Există gândire (nonintuitivâ) fără limbaj? Putem distinge şi izola o gândire (nonintuitivă) în măsură să se dispenseze de actul lingyJs' tic? Unii teoreticieni ne asigură că o astfel de între' prindere este posibilă. Un psiholog de renume ca *Je*® Piaget este convins că a putut observa la copilul m (de până la doi ani) prezența unui fel de logici „a *&cr* unii", adică a unei capacități de a indica prin repe bilitatea gesturilor una şi aceeaşi proprietate a ^

biect oarecare (de exemplu: calitatea de a fi suspendat a unui obiect este „afirmată" prin gestul reiterat de mai multe ori de a-1 apuca sau de a încerca să-1 apuce). „Conceptul" poziționat într-o astfel de judeca-ă (neverbalizată) nu ar fi, totuşi, un concept „complet", întrucât el n-ar include decât elementul intensional al acestuia din urmă. Gândirea unui asemenea concept, gândire care presupune recursul şi la-factorul extensional, începe să se realizeze în jurul vârstei de doi ani. O referință extensională implică posibilitatea de „evocare" a proprietăților unui obiect în absența acestuia şi, prin urmare, este legată de apariția funcdei simbolice. „Afirmarea" extensionalității unui concept se produce atunci când indicarea unei calități oarecare este scoasă din contextul actualității sale prtinare şi proiectată în repetabilitatea deschisă la in-iî a unei semnificări simbolice. Un copil, de exemplu, care, după ce observă „însuşirea" unei cutii de 'iibrituri de a fi deschisă trece la gestul simbolic de a •ieschide gura, face dovada că a înțeles proprietatea aceasta ca pe o proprietate în sine existentă în planul ibilului pur şi ajunge să-şi transpună gândirea mtr-o judecată deplină şi într-un concept „complet", "ă a «curge, însă, la ajutorul limbajului[55].

In favoarea ideii că se poate vorbi de prezența gândiri fără limbaj se pronunță şi un antropolog Jfliit ca A. Gehlen. Copilul mic, crede el, ar dispu- o capacitate reflexivă „pură", de o inteligență

„alingvistică", de o înclinație „teoretică" în măsură s" se consume în întregime într-un act comportamental Gestul unui copil de unsprezece luni de a-şi lovi în mod repetat capul ca o replică la experiența anterioară - aceea dureroasă - a căderii sale neaşteptate pe cap este interpretat de Gehlen ca fiind un fel de experiment cognitiv şi o formă de reflecție[56].

în sprijinul ideii că gândirea poate exista fără limbaj vine cu dovezi demne de luat în seamă şi un filosof ca E. Alexander. într-un eseu intitulat *Auto-observation d'un philosophe aphasique* („Diogene", n° 150, avril-juin 1990, pp. 3-25), el ne mărturiseşte că în experiența afaziei al cărei actor principal a fost avea înțelegerea „conceptului" soției sale şi a „conceptului" despre sine însuşi, fără a putea, însă, să le numească. Cu alte cuvinte, el ştia că un ceva este... ceva, înscriindu-se într-o anumită clasă de determinări, dar nu dispunea de capacitatea de a-1 simboliza lingvistic. Se poate, desigur, face observația că anterior stării sale de boală, „filosoful afazic" cunoştea numele adecvate ale conceptelor amintite sau că, ulterior, o dată cu vindecarea sa, el a recuperat denumirile „potrivite" ale acestor concepte care nu cu mult înainte nu aveau

[56] A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* Wiesbaden, Aula Verlag, 1986, p. 133 ş.u.

După unii cercetători, chiar şi unele animale care nu di[s] pun de nici... o competență lingvistică, aşa cum sunt, de exemp maimuțele antropoide, ar avea capacitatea de a elabora reprez **țări** conceptuale „pure", introducând lucrurile şi proprietăți um cuncepLUaie „pure , nuruuui_cuiu luciurnt şi piup»"—, .1

Premack, *Capacitatea de reprezentare şi accesibilit^ea* ***noaşterii.*** *Cazul* ***cimpanzeilor,*** în *Teorii ale limbajului. Teort*

în clase precis delimitate. (Pentru amănunte, a se vedea L Premack, *Capaci* ***noaşterii.*** *Cazul a* ***învățării,*** ed. cit.)

ntru sine nici un fel de nume sau, în fine, că în chiar rioada maladiei sale, el se afla în posesia unui oare- joc de limbaj... Dar toate aceste observații nu au o însemnătate prea mare în fața argumentului „faptic" între reprezentările mentale sau conținuturile pure" ale conştiinței şi limbaj apare sau poate să apară o distincție radicală.

Filosofi din toate timpurile se străduiesc, aşadar, să ne demonstreze că între gândirea şi limbajul specifice comunităților umane poate interveni ca un factor de acțiune principiul diferențierii absolute sau relative. Dar în lumea transcendentă, adică la nivelul ființei „supreme", al lui Dumnezeu, mai are oare acest principiu vreo putere de manifestare? Dacă luăm în onsiderare Cărțile sfinte (şi, în primul rând, *Evanghelia după Ioan* din *Noul Testament),* suntem obligați să formulăm un răspuns afirmativ, adăugând, însă, imediat precizarea că distincția pe care ele ne sugerează să stabilim între gândire şi limbaj este una de tip relativ' Atât gândirea, cât şi limbajul par să fie incluse în .ategoria formelor cunoaşterii şi ale autocunoaşterii divine şi decretate drept „ipostazele" ei fundamentale, imnezeu are nevoie de ambele pentru a se putea moaşte şi pentru a cunoaşte tot ceea ce s-ar putea moaşte. Ființa lui Dumnezeu se „divide" în două duri coeterne de a fi şi anume în Dumnezeu-Tatăl ^umnezeu-Fiul. Dumnezeu-Tatăl ar fi identic cu [ie]pciunea" însăşi, cu gândirea însăşi, cu lucrarea Jj [a] duhului sau a spiritului[57]. El ar echivala cu irea care se ştie pe sine (intuitiv şi neverbalizant)

iVot/7 [T,,]

[le]*statnent, Ioan* 14, 26; 16,13; *Matei,* 11, 27.

ca gândire, ca act de gândire şi, de asemenea, ca gân dire care cunoaşte „instantaneu" pluralitatea infinită formelor de existență pe care este în măsură să le cree ze. Dumnezeu-Fiul ar coincide cu „Cuvântul" însuşi cu o modalitate de a fi pe care o putem interpreta ca reprezentând expresia unei necesități suplimentare de „concreţivizare" a autocunoaşterii şi a cunoaşterii nelimitate sau ca reprezentând expresia unei posibilități de autoreflectare şi mai fidelă a esenței dumnezeieşti ca atare, pe de o parte, şi de reflectare şi mai exactă a formelor paradigmatice pe care ființa dumnezeiască le conține în mintea sa, pe de altă parte. în cele spuse mai sus întrezărim, însă, numai prima linie interpretativă pe care ne sugerează să o dezvoltăm Cărțile sfinte. Ele ne deschid, totodată, posibilitatea întemeierii unei a doua direcții interpretative, direcție ce urmează să stabilească un raport întru câtva diferit între Dumnezeu-Tatăl şi Dumnezeu-Fiul. Potrivit acestei sugestii secunde, Dumnezeu-Tatăl ar fi o energie (suprasensibilă) „aintelectuală" şi „alingvistică", iar Dumnezeu-Fiul o energie (suprasensibilă) determinată intelectual şi lingvistic. Pentru a putea ființa, Dumnezeu-Tatăl are nevoie să se ştie pe sine, de unde şi emanarea coeternă a „imaginii" sau a „chipului care se reflectează propria lui esență, „imagine" „chip" care coincide cu însuşi Dumnezeu-Fiul. Gân rea şi limbajul, ca „puteri" capabile să facă vizi „nevăzutul" şi să transforme necunoscutul în c^{uno} cut, sunt transferate în întregime în domeniul de e tentă al lui Dumnezeu-Fiul şi devin modalitățile

A mentale de a fi ale acestei persoane dumnezeieşti[58]. ,are e natura distincţiei ce se instalează între ele? , pare să fie una de nuanţă. Atât gândirea, cât şi limbaiul *sxxnt* energii reflectante ale „nevăzutului" divin. Jltima, însă, se desemnează a fi „mai desăvârşită", ca sâ spUJrt[em asa' m] comparaţie cu prima, deoarece ea yjne cu un spor de concretivitate „suprasensibilă". Dar această desăvârşire nu se realizează pe parcursul unui proces temporal, ci ea are loc în „coinstantaneitatea" celor două energii spirituale sau în corelativitatea lor eternă.

ierna relaţiei dintre fiinţă, devenire, gândire şi 'imbaj nu este epuizată, însă, prin analizarea diferenîlor care apar sau pot să apară între ele. Alături de »cipiul diferenţei, istoria filosofiei introduce, ca fac-[1] fundamental de cercetare, un al doilea principiu şi ime principiul identităţii. Ideea care stă la baza tui demers pare să fie aceasta: putem vorbi de o [re]nţă sau de o distincţie între realităţi, structuri, [en]te, judecăţi, concepte etc. etc. numai dacă pretem existenţa simultană a unei anumite identităţi fchivalenţe între ele. Principiul diferenţei ar avea ' aşadar, pentru a funcţiona, de coexistenţa Pmlui identităţii. Cei doi termeni ar fi termeni [lv]i- Nici o relaţie de diferenţiere nu s-ar putea [1] între obiectele componente ale universului

'Ou/y "----------
esiat "ent,Ioan,l,17.

nostru ideal sau ale celui real dacă ele nu s-ar inte? în acelaşi timp, într-un raport de identitate. Dar, des' gur, şi aserţiunea inversă este adevărată: nici un ra port de identitate între obiectele domeniului nostru real sau ideal nu s-ar putea întemeia ca atare, dacă simultan cu el nu ar lua naştere un proces de diferenţiere între aceste obiecte. Nu întotdeauna ideea amintită apare explicit sau foarte explicit în textele filosofilor uneori, ea funcţionează doar ca o presupoziţie tacită Explicită sau implicită, ea constituie, însă, fundamentul conceptual al teoriilor unor numeroşi gânditori.

Unii filosofi acordă întâietate raportului de identitate care se poate stabili între fiinţă, gândire şi limbaj, iar alţii raportului de identitate care se poate stabili între devenire, gândire şi limbaj.

La începutul primei serii de gânditori pare să se găsească Parmenide. Dincolo de diferenţierea dintre cei trei termeni (acceptată implicit chiar de Parmenide, căci altfel el n-ar întrebuinţa *trei* termeni), ceea ce se desemnează a fi cu adevărat important pentru acesta e unitatea lor bazată pe relaţia de coapartenenţă la o esenţă comună. Fiinţa, gândirea şi limbajul (limbajul, cu alte cuvinte gândirea rostită, pronunţată, exprimată) sunt în fond unul şi acelaşi lucru, adică, dacă este să dăm crezare sugestiei interpretative a lui Plotin, realităţi integrabile în sfera suprase"nsibilului[59]. în sprijinul ideii că între fiinţă, g[an]' dire şi limbaj există un raport de identitate se pronunţă şi Platon. în concepţia lui, „izomorfismul" este as gurat de caracterul suprasensibil al celor trei tta

[59] Parmenide, *Fragmente,* 3 (altădată 5) şi 8.

Pinta este o realitate suprasensibilă paradigmatică, rândire[a se] manifestă în special prin intermediul ace-

forme de raportare la ființa în sine sau la ființa participantă la lucruri care sunt reprezentările[60], iar cuvântul este o „imitație" a esenței în sine ori a naturii ideale a lucrului vizat, „imitație" al cărei sens invariabil este fixat cu ajutorul gândirii[61]. Un punct de vedere asemănător în această privință, dar cu un plus de coerență şi exactitate, este afirmat şi de către Aristotel. Ființa coincide cu esența ideală a speciilor şi a genurilor la care se referă gândirea şi limbajul (nu apar formele suprasensibile ale speciilor şi ale genurilor, în cadrul acestei interrelații, ca fiind „aceleaşi" pentru toți oamenii?), gândirea implică totalitatea stărilor sufletpşti sau a reprezentărilor mentale identice şi ele pentru ansamblul membrilor comunității umane, iar limbajul, dincolo de diversitatea formelor în care se realizează, trimite la o anumită repetabilitate lexicală, care este aceea a unor limbi specifice, şi în felul

s^a se reclamă şi el, chiar dacă într-o proporție mai ■ iusă, de la principiul - suprasensibil - al identității sine[62]. Una din diferențele semnificative dintre ristotel şi Platon se manifestă în modul în care înțe- [e]i să trateze unul din aspectele legate de limbaj şi lume problema originii sale. Dacă Aristotel susține [1] atribuirii sensului cuvintelor prin convenție, [to]n, fără a nega posibilitatea ca o parte a lexicului ['e] formeze pe această cale, începe, însă, prin a afir-

---

ip, [s]P[re] imaginile mentale vezi, între altele, *Phaidon,* 99 ş.u.

p[1]

[:on]**> *Cratylos,* 393d; *Timaios,* 52a.**

[>to]**H *Despre interpretare,* 1,16 a.**

ma că întreaga listă a cuvintelor primitive este urma rea încercării de a se găsi o similitudine între semnel lingvistice şi natura sau esenţa lucrurilor la care ele se referă. Ambele atitudini şi-au aflat sprijinitori şi Ur_ maşi, iar divergenţa dintre aceştia a marcat istoria gândirii până în zilele noastre. Dar nici una dintre aceste teorii nu a reuşit să găsească argumente decisive în favoarea ei şi este greu de crezut că aşa ceva se va întâmpla vreodată: a discuta originea limbajului înseamnă, totuşi, a discuta un act de întemeiere care se pierde în negura timpului... Mai important decât a căuta aflarea unui răspuns univoc la o întrebare insolubilă ni se pare a fi semnalarea unui alt aspect legat de opoziţia dintre Platon şi Aristotel la capitolul amintit. Teza formării cuvintelor prin convenţie presupune restrângerea caracterului suprasensibil al limbajului, adică a repetabilităţii cuvintelor în contexte de semnificaţie identice, la domeniul de folosinţă al unei limbi specifice. în comparaţie cu ea, teza formării cuvintelor în mod natural conduce la ideea că esenţa ideală a limbajului se configurează şi funcţionează în acelaşi fel pentru toate limbile vorbite, accentul punându-se acum, chiar dacă numai în ultimă analiză, asupra faptului că sensurile termenilor se constituie exclusiv in urma intervenţiei combinate a „fiinţei" şi a „gândim (care au, ambele, o extensiune universală.

De o identitate între fiinţă, gândire şi vorbeşte şi Sfântul Augustin, într-o parte cel puţin din textele sale. Prin fiinţă, Sfântul Augustin înţelege sa denumească esenţa configuratoare a lucrului sau a crurilor, prin gândire, el înţelege să desemneze cap tatea de reprezentare mentală a acestuia sau a e

p

iar pn[n] cuvânt el înţelege să numească semnul indicativ al „conceptului". Ce tip de relaţie se instituie [A]ntre acestea? Lucrurile sau măcar o parte din ele par ă dispună de propria lor „putere" de semnificare[63] care, proiectându-se în afară şi penetrând materialul sonor al cuvintelor, ajunge să-1 prelucreze, făcându-1 sâ se asemene, mai mult sau mai puţin, cu registrul de determinări consubstanţiale obiectelor pe care limbajul le are în vedere. Susţinând, însă, această idee, Sfântul Augustin devine, fie chiar şi implicit, adeptul tezei conform căreia cuvintele s-au format în mod natural... Totuşi, spune el, revenind asupra afirmaţiei iniţiale, pentru a încerca să o dezvolte într-o manieră mai subtilă şi mai rafinată, influenţa pe care o au lucrurile asupra cuvintelor nu se exercită direct, nemijlocit, ci prin intermediul reprezentării, al conceptului. Proprietăţile fundamentale ale obiectelor îşi pot pune amprenta asupra cuvintelor numai dacă sunt mediate de „imaginile" lor elaborate în prealabil în şi de către su-**etul** intelectual. Nici un semn lingvistic nu vizează **Krul** în mod direct; el o poate face numai dacă re-: urge la ajutorul acelui termen mediu care este repre-entarea[64]. Ceea ce îl modelează, de fapt, până la ur-[m]â, este imaginea mentală a lucrului sau a pro-[J]etăţii sale fundamentale şi nu lucrul în sine sau [r°]prietatea sa fundamentală luată în sine. S-ar putea [e] chiar ceva mai mult şi anume că întreaga con-^ a similitudinii cuvântului cu obiectul vizat se [e] la conştiinţa similitudinii cuvântului cu imagi-^entală a acestui obiect, iar în ultimă instanţă s-ar

[63]Sfâ
<*$_{Sfâ}$[ntul] Augustin, *De dialectica,* V.
[ntu]l Augustin, *De doctrina christiana,* II, 1,1.

putea chiar afirma că actul de asemănare se rezumă 1 a fi un proces consumat în intimitatea gândirii şi ej ej se închide în universul interior al lui *animus* sau al \m *cogitatio.* Gândirea ar fi, aşadar, aşa cum rezultă cel puţin din unele texte ale Sfântului Augustin, elementul funcţional principal al relaţiei triadice fiinţă -gândire - limbaj. Ceea ce vizează limbajul este, în primul rând, gândirea; ceea ce vizează limbajul este în primul rând, conceptul. Gândirea, în calitatea ei de modalitate umană specifică de a fi spre care se intenţionează limbajul, formează un fel de „halo" suprasensibil care îl înconjoară pe acesta din urmă şi îşi proiectează asupra lui lumina propriilor sale determinaţii. Gândirea ajunge chiar să-i împrumute limbajului o „aparenţă" de existenţă suprasensibilă; dar ea este, totuşi, o *aparenţă de...,* pentru că suprasensibilul ca atare aparţine nu limbajului, ci gândirii care îl transcende. N-am mai putea vorbi, în acest caz, atât de o natură suprasensibilă intrinsecă limbajului, cât de ceva care îi este extrinsec, dar care, totuşi, cu toată „excentricitatea" sa se constituie în adevărata lui raţiune de a fi şi în principiul normativ al tuturor capacităţilor lui de obiectivare.

Dar există şi un alt mod de a încerca scoaterea în evidenţă a ceea ce se presupune că este „natura suprasensibilă a limbajului şi anume acela caracterizat prin refuzul de a mai trata gândirea ca fiind absolut separată de limbaj: pe această cale se ajunge ca gândirea să fie transferată în universul limbajului şi transformată în unul din principalii lui factori de manife[5] tare, dacă nu chiar în principalul său factor de maiu festare. Limbajul ar trebui mai degrabă înţeles - cre

sfântul Augustin - ca un sistem de referință (la luuri) care cuprinde, în calitatea lor de termeni insepaabili/ elementul ideal sau conceptual şi elementul material sau sonor. Această realitate intrinsecă a limbajului devine cu totul transparentă în momentul în care analizăm structura cuvintelor, adică a componentelor sale fundamentale. Preluând o parte din ideile stoicilor şi anticipând concepția de mai târziu a lui Saussure, Sfântul Augustin defineşte cuvântul drept acea unitate lingvistică care e formată din semnificant *(didio)* şi semnificat *(dicibile),* corp „sonor" şi concept, „materie" şi „spirit"[65]. Dar chiar şi acest corp „sonor" al cuvântului pare până la urmă să-şi datoreze existența faptului că el glisează în sfera de cuprindere a „spiritului" *(animus)* şi că este recunoscut ca atare de '\itre acesta[66].

Ideea că între ființă, gândire şi limbaj trebuie să existe un anumit raport de identitate reapare şi în scrierile Sfântului Thoma de Aquino. Punctul de plecare al comentariilor sale, care îi marchează în întregime concepția, îl reprezintă opera lui Aristotel. Ființa coincide şi pentru el - în cazul acestei interrelații - cu natura ideală a lucrurilor sau a modurilor de a fi în [a]ct, gândirea coincide cu facultatea de reprezentare "onceptuală, iar limbajul coincide cu aptitudinea de a numi prin intermediul unor semne instituite convenşi cu ajutorul factorului mediator al rațiunii „interioară" a lucrurilor sau esența stărilor lor

^Sfântul Augustin, *De dialectica,* V.
[1]"*ident.*

de a fi[67]. Este, totuşi, de remarcat faptul că Sfântul Thoma de Aquino explică într-o manieră mai precisă decât Aristotel caracterul „suprasensibil" al limbajului, observând că termenii componenți ai uneia sau ai alteia dintre limbi pot fi folosiți într-un număr practic infinit de circumstanțe, fără ca momentele temporale diferite în care sunt utilizați să le afecteze identitatea cu sine[68].

Pe un traseu asemănător de gândire se înscrie şi Descartes sau cel puțin Descartes aşa cum se exprimă el în unele din paginile sale. în răspunsul pe care îl dă la o obiecție făcută de Hobbes pe marginea unui pasaj din *A doua meditație,* filosoful francez pare să susțină ideea că între ființă, gândire şi limbaj se stabileşte un raport de echivalența sau de identitate. Ființa ar reprezenta esența ideală a speciilor sau a genurilor (căci ceea ce este vizată, în ultimă instanță, într-un act de semnificare e calitatea de a fi „aceleaşi" a unor lucruri), gândirea ar coincide cu o formă de manifestare a capacităților noastre mentale, iar limbajul (în chiar obiectivarea şi distribuirea lui în diferite limbi) ar institui o listă de nume care prin repetabilitatea ei atem-

---

[67] Thoma de Aquino, *Comentarii la lucrarea lui Aristotel „Peri hermeneias".*

Trebuie, însă, să precizăm că dacă Sfântul Thoma de Aquino începe prin a considera teza lui Aristotel despre formarea prin convenție a cuvintelor ca fiind singura corectă *(Op. cit, Lecția a Ii-a),* ulterior el face un pas înapoi, acreditând, se pare, ideea că alături de amintita teză a lui Aristotel are, într-o anumită măsură, îndreptățire şi teza lui Platon despre formarea cuvintelor (primitive) în mod natural *(Ibidem, Lecția a IV-a).*

[68] Thoma de Aquino, *Op. cit, Lecția a Ii-a. Despre significația cuvintelor.*

orală ar reproduce atributul (fundamental) comun tât fiinţei (atât „lucrurilor semnificate"), cât şi gândi-i (cât şi reprezentărilor conceptuale), adică identitatea cu sine niciodată suspendată a „suprasensibilului"[69]-

De la acelaşi tip de presupoziţie, care se originează în scrierile lui Parmenide, Platon şi Aristotel, pleacă, de asemenea, atât construcţiile ideatice ale „gramaticilor speculative" din evul mediu, cât şi acelea ale gramaticilor generale sau „filosofice" a căror tradiţie este inaugurată de *Gramatica de la Port-Royal.* Coincidenţa pe care o au în vedere gramaticile speculative la nivelul relaţiei fiinţă - gândire - limbaj constă în ceea ce ele consideră a fi caracterul „suprasensibil" comun proprietăţilor „formale" ale lucrurilor 1/ *wdi essendi),* modurilor de gândire prin care se atribuie semnificaţii sunetelor *(modi intelligendi)* - moduri ce ar mai putea fi definite drept moduri active de semnificare *(modi significandi activi)* - şi, în fine, semnificaţiilor pe care cuvintele le-au primit de la „intelect" Şi pe care ele le poartă pasiv cu sine *(modi significandi i f .* în ceea ce priveşte *Gramatica de la Port-* aceasta explică identitatea celor trei termeni ai laţiei prin generalitatea lor „raţională": se caracteriza prin ea proprietăţile obiectelor, gândurile care raportează la aceste atribute şi cuvintele asociate ec t cu gândurile şi indirect cu proprietăţile lucruri-P care împrumută de la acestea generalitatea for-

69 £j----------

artes, *Troisiemes objections et râponses,* în *Oeuvres de* ■es' 12 voi., Paris, 1897-1913, tom IX, p.139. u mformatii suplimentare, v. Frederic Nef, *Le langage.* Ppr o che *Philosophique,* Paris, Bordas, 1993, pp. 94-97.

234 _____.-----.... ....

^ sa fie reiterate în acelaşi context de
mală ce le pertmte sâ fie
semnificaţii[71]- . ge reclamă chiar şi „pann-
De la aceeaşi P[oZ1]^* rerdinand de Saussure.
tete" lingvisticii secolului XX ^ de semmfl.
t-adefâr, cum ^^s^l între ele urmatoa-
care? Ca un proces care leagă ^ lucmnl
• i sorite- propnetauic 5 cptnnului
rele <« [de]f^L[c]„tul ca acea parte a

contradictorie cu ^
lor

^ proce
Umbajul se P-

[71] *Gramatica de la Port-Royal*, Partea a II-a, cap. 1 şi
[72] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, , .; Tt
164.
1969, pp-1[62] ^

care este îmbrăcată judecata, reprezintă în orice circumstanță o „înlănțuire" a numelor cu verbele[73]. O structurare mereu identică sieşi şi o ordine interioară de neînlăturat vin, astfel, să marcheze specificul esențial al gândirii „procesuale" şi al limbajului. Dar o ordine formatoare este regăsibilă şi la nivelul ființei: proprietățile lucrurilor sunt dispuse întotdeauna într-o configurație „logică", iar lucrurile componente ale stărilor de lucruri intră constant şi ele în raporturi care respectă fără nici o abatere un tipar precis de manifestare[74]. Principiul ordinii bazate pe un set determinat de reguli de funcționare asigură identitatea celor trei mari domenii de existență care sunt lumea, gândirea „devenibilă" şi limbajul procesual. O astfel de poziție îşi are şi astăzi adepții săi. Dintre ei cel mai semnificativ este cu siguranță Wittgenstein; dar este vorba, desigur, de Wittgenstein din prima perioadă a contribuțiilor sale teoretice, din perioada ilustrată de *Tractatus logico-philosophicus.* Lumea (ființa), gândirea (judicativă) şi limbajul (propozițional) reprezintă Şi pentru el sisteme ordonate, sisteme ale căror componente se combină după criterii şi reguli precise şi stabile. O remaniere conceptuală are, totuşi, loc, căci, e deosebire de premergătorii săi, Wittgenstein conferă că identitatea de esență dintre lume, pe de o arte şi gândire şi limbaj, pe de altă parte, nu angajea-n^ornentele unei simple „săvârşiri" în act, ci pune ^lație posibilități: lumea înțeleasă ca o însumare [lQ]dată încheiată de „situații posibile" şi gândirea şi

A

[e] vedea, în special, Platon, *Sofistul,* 263e-264b, precum şi '♦ V* [t>tel' [Des]P'"[e] *interpretare,* 4,16b *şi Analitica primă,* 1,1, 24 a. [ezi]- de exemplu, Platon, *Cratylos,* 386d-387a.

limbajul concepute ca descrieri posibile ale situaţiil$_{Or}$ posibile din care este alcătuită lumea [75].

[75] Ludwig Wittgensteîn, *Op. cit,* paragrafele 2, 3,4.

în legătură cu perspectiva ireligioasă asupra unui prezumtiv raport de identitate între fiinţă, gândire şi limbaj sau doar între unii din aceşti termeni este absolut necesar să facem o serie de precizări suplimentare: 1) Un filosof ca Heidegger încearcă să depăşească ideea că echivalenţa celor trei mari domenii de „existenţă" este expresia caracterului lor suprasensibil înspre o concepţie care se doreşte a fi „mai originară", mai profundă şi mai adecvată, subsumându-le în acest scop, pe toate, fenomenului dezvăluirii, a ieşirii din „ascundere", a revelării. Dar în cursul acestui proces de căutare a fundamentului lor comun şi de resemnificare a lui, gândirea şi limbajul ajung să fie subordonate fiinţei, deoarece ele sunt considerate a fi moduri de dezvăluire făcute posibile de acel mod de „luminare" şi autorevelare cu adevărat primordial care este fiinţa. 2) Spre deosebire de Heidegger, Husserl păstrează, în ultimă instanţă, concepţia tradiţională asupra naturii identităţii dintre cei trei termeni, dar el vine, totuşi, cu un corectiv important în măsura în care face să pivoteze relaţia de echivalenţă nu în jurul fiinţei, aşa cum procedau de obicei filosofii mai vechi sau mai noi, ci în jurul gândirii. Gândirea, în calitatea ei de *Logos,* de expresie logică, de act judicativ, de predicaţie conceptuală, îşi împrumută determinaţiile suprasensibile atât fiinţei (obiectului), cât şi limbajului şi le saturează cu ele. Obiectul *(Der Gegenstundţ* devine suportul ideal şi centrul unificator al nucleului noematic, adică al totalităţii predicatelor prin care conştiinţa poate descrie proprietăţile a ceea ce este vizat de către ea, iar limbajul, evadând din limitele pe care intenţionează să i le traseze „faţa" lui sensibilă, „corporalitatea" lui sonoră, îşi concentrează aproape întreaga energie în componenta lui suprasensibilă, „mentală", adică semnificaţia sa logică (vezi *Ideen zu einer reinen Phănomenolog[l] und phanomenologischen Philosophie,* I, paragrafele 130 şi 3) Există, în sfârşit, şi teorii care, punând practic în paranteză re ^ rinţa la „fiinţă", se mulţumesc să cerceteze identitatea care se p ^ te stabili între gândire şi limbaj. Dar şi în aceste cazuri, fa[c] . activ e considerat a fi gândirea (capacitatea de reprezen asociere mentală), limbajul propriu-zis (facultatea de arti

De o identitate între fiinţă, gândire şi limbaj vorbeşte, în fine, şi filosofia religioasă tradiţională, dar în acest caz această identitate este, desigur, proiectată în universul transcendenţei. Actul de existare (fiinţa), gândirea şi limbajul se împărtăşesc, aşa cum am avut prilejul să indicăm deja, de la aceeaşi deplinătate „suprafiinţială" atemporală, de la aceeaşi „supraclasă" a „nevăzutului" sau a „suprasensibilului" etern şi ele se pun, în consecinţă, drept trei moduri de a fi relativ

„sonoră" a cuvintelor) fiind subordonat până la urmă principiilor „suprasensibile" de funcţionare ale acesteia. Probabil că exemplul cel mai elocvent în acest sens îl oferă teoria lui Chomsky despre gramatica generativă transformaţională şi despre „competen- *p.* . ngvistică" înnăscută a fiecărui individ uman în parte, adică despre capacitatea lui intrinsecă de „a crea" un număr potenţial iriiinit de structuri dintr-un număr finit de elemente şi reguli date. homsky distinge două tipuri de structuri conectate la această bilitate umană productivă: structurile de profunzime şi structuri- ■ de suprafaţă. Structurile de profunzime ar constitui un sistem organizare abstractă şi de reprezentare mentală a formelor «ngvistice care însoţeşte subiacent absolut toate „emisiile" sonore locutorului, iar structurile de suprafaţă ar constitui ansamblul r°r «unităţilor" sonore pe care acesta le poate articula cu cla-»te. Reguli şi criterii de natură logică determină formarea struc-r de profunzime sau, dacă se preferă, a componentelor sensibile" ale limbajului; dar reguli şi criterii de aceeaşi intervin, în egală măsură, în procesul de generare a struc-«e suprafaţă, a aspectelor sonoro-materiale ale limbajului. -It chiar, există reguli şi criterii logice care, asociind struc-fjjj^. e supraţă cu sensurile vehiculate de structurile de pro-|» converg în a le rearanja şi transforma pe cele dintâi în Nl_0 ' e Variaţiile şi diferenţierile celor din urmă (cf., în special, Jj-hornsky, *Language and Mină,* New York, Harcourt, Brace Col^,.' Incv 1968 şi *Rules and Representations,* New York, la Uruversiry Press, 1980).

distincte ale uneia şi aceleiaşi „supraesenţe" dumnezeieşti.[76]

O altă serie de filosofi este atrasă de posibilitatea semnalării unui raport de identitate între devenirea lumii sau a lucrurilor, gândire şi limbaj.

O primă dificultate în discutarea acestei probleme intervine atunci când dorim să indicăm numele gânditorului sau ale gânditorilor care deţin prioritatea în afirmarea şi susţinerea tezei amintite. Nu este lipsit de interes să ne reamintim că înclinaţia celor mai mulţi dintre filosofii care acceptă ideea că la baza lumii stă principiul devenirii este aceea de a opune acest principiu gândirii şi limbajului înţelese ca forme de a fi dominate de legi fixe şi eterne. Exemplul cel mai ilustrativ în acest sens ni-1 oferă Nietzsche. întâlnim apoi un anumit număr de filosofi care încearcă să contrapună devenirea lumii nu gândirii şi limbajului concepute ca tipare imuabile şi atemporale de exprimare a fiinţei umane, ci numai gândirii şi limbajului pe care omul le utilizează în activitatea sa cotidiană. In pi[e'] lungirea unei astfel de atitudini teoretice, unii dintre aceşti filosofi se dedică efortului de a elabora un sistem „artificial" de gândire şi de limbaj care ar urma s împrumute o parte din atributele fundamentale **devenirii** lumii. însă rezultatele obţinute se dovedes fi, de cele mai multe ori, neconvingătoare. Poate exemplul cel mai semnificativ la acest capitol îl c°

[76] A se vedea, cu precădere, *Vechiul Testament, Exodul, Noul Testament, Ioan,* 1,1-17.

wie un gânditor ca David Bohm, un gânditor, de altfel ale cărui ipoteze de lucru nu sunt lipsite de interes. ,x revenim/ însă, la tema evocată mai sus şi să ne întrebam căruia anume dintre marii filosofi i se poate atribui prioritatea în afirmarea existenței unui raport de identitate între devenirea lumii (sau a lucrurilor), gândire şi limbaj. Probabil că primul convocat la judecata unui... tribunal postum ar trebui să fie Hegel. Este necesar, totuşi, ca o astfel de „sentință" să fie amendată imediat cu următoarea precizare: identitatea la care se referă Hegel nu priveşte raportul dintre devenirea lucrurilor sau a lumii, pe de o parte şi gândirea şi limbajul general umane, pe de altă parte, ci relația dintre devenirea realității obiective şi ceea ce el desemnează cu sintagmele „gândire speculativă" şi „limbaj speculativ". Dacă este să luăm în considerare *Fenomenologia spiritului,* atunci trebuie să spunem că identitatea dintre obiect, gândirea speculativă şi limbajul speculativ este explicată de Hegel prin prezența în conținutul acestora a unuia şi aceluiaşi principiu fundamental care e reprezentat de devenirea „suprasensibilului". întreaga plenitudine existențială a obiectului ierivâ din procesul prin care şinele său suprasensibil Sau //Conceptual") se proiectează la nesfârşit înspre ■ său şi îşi câştigă în permanență noi şi noi deter-nari; gândirea speculativă (singura gândire filo-& autentică) îşi extrage totalitatea valențelor sale 'itive din actul judicativ prin care subiectul trece în lCat' transferându-şi înspre acesta esența sa gene-S universală, pentru ca apoi să revină la el în- ^ infinit, într-o „mişcare" care îşi institu- predominanța asupra tuturor componente-

lor individuale posibile; în sfârşit, limbajul speculaţi îşi datorează excelenţa sa circumstanţei că la nivel i propoziţiilor sale are loc un proces continuu de trans poziţie a semnificaţiei conceptuale a cuvântului-subiect la complexul de determinări al cuvântului-predicat şi invers, prin această caracteristică el disociindu-se ferm de limbajul cotidian în care relaţia dintre cei doi termeni rămâne fixă şi univocă[77]. în raportul de identitate pe care îl are în vedere, Hegel include, aşadar, devenirea obiectivă luată în universalitatea ei şi gândirea şi limbajul restrânse la o clasă particulară de manifestare. Acesta nu este, însă, un raport de identitate complet, deplin, total. Pentru a se pune într-o astfel de modalitate şi pentru a se exprima, ca să spunem aşa, ca adevăr tautologic, relaţia respectivă ar trebui să implice o gândire şi un limbaj cărora ar urma să li se acorde acelaşi statut de universalitate ca şi devenirii obiective.

în favoarea înţelegerii identităţii dintre devenirea lumii, gândire şi limbaj în sensul schiţat în fraza antecedenţă par să pledeze scrierile lui Humboldt sau cel puţin unele fragmente din scrierile sale. Totuşi/ realitatea „exterioară" la care se referă Humboldt nu mai este pura realitate „în sine", aşa cum mai era ea încă la Hegel, ea nu-şi mai datorează consistenţa existenţială exclusiv propriei sale obiectualităţi, ea nu se mai configurează în urma aportului singular 2 resurselor sale interne: această realitate este, u[ltr](măsură însemnată, creaţia gândirii şi a

[77] Pentru toate acestea a se vedea *Op.cit,* trad. de Virgil B°S Bucureşti, Editura Academiei, 1965, pp. 40-43.

în procesul de construcţie „cvasitransndentală" a lumii, determinantă până la urmă se dovedeşte, însă, a fi nu activitatea strict particularizată gândirii şi, respectiv, a limbajului, ci un principiu de dentitate care stă la baza celor mai importante dintre manifestările lor şi care este principiul *„forţei"* sau al energie' spirituale. Folosind infinit „mijloace finite"[79], acest principiu este responsabil atât de formarea viziunii despre lume caracteristice fiecărei limbi în parte, cât şi de generarea normelor şi legilor gramaticale în conformitate cu care se produce asocierea cuvintelor între ele în timpul actelor de vorbire.

O parte importantă din filosofii şi lingviştii care se ocupă cu cercetarea raportului dintre devenire, gândire şi limbaj acceptă ideea lui Humboldt că lumea *(în* 'evenirea ei) este, într-o bună măsură, o creaţie a celor două din urmă. Radicalizându-se, o astfel de înţelegere poate conduce finalmente la tendinţa irepreâbilă de a-i răpi „devenindului" până şi ultimul rest de obiectualitale „în sine" şi de a face din el o pură proiecţie a gândirii şi a limbajului. Unul din exemplele le mai pregnante în această direcţie îl constituie, fără doială, filosofia lui Derrida. La Derrida, însă, efortul radicalizare merge, cel puţin în unele din lucrările [lle]/ şi în altă direcţie: gândirea este epurată de orice tfnut „suprasensibil", redusă la statutul unei sim-[a]ptitudini de combinare a semnelor lingvistice şi

,78

—■ von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheiten des iţhen Sprachbaues und ihren Einfluf} auf die geistige [lu]ng des Menschengeschlechts,* în *Gesammelte Schriften,*

asimilată, în ultimă analiză, capacității de corelare a cuvintelor la care s-ar limita acea proprietate fundamentală a limbajului ce coincide cu funcția lui de semnificare. Limbajul este o activitate semiotică în care impulsul ce o împinge pe aceasta să se manifeste ca atare coincide cu gândirea. Gândirea sau limbajul (căci termenii sunt, în fond, identici) reprezintă un proces niciodată încheiat de raportare a semnelor unele la altele, acestea transformându-se, rând pe rând, din semnificant în semnificat şi invers. Nu există nici un semnificat transcendental propriu-zis, adică nici un concept independent de semn şi distinct de el, „ideea" absorbindu-se în întregime în „fața" vizibilă a semnului[80]. Semnificatul semnului poartă încă de la început cu sine marca semnificantului. Proiectat în ansamblul perfect transparent al procesului de semnificare, unul şi acelaşi semn apare atât în postura de semnificat, cât şi în postura de semnificant; apare în prima postură atunci când îndeplineşte funcția de instanță lingvistică la care se raportează semnul următor şi apare în cea de-a doua când joacă rolul cuvântului care trimite la

[80] în sprijinul poziției sale, Derrida îl citează (în *De w grammatologie)* pe Peirce, care în *The Art of Reasoning,* cap. ***y*** 1895 (?) afirmă că între concepte şi simboluri există o coincident o identitate. Ideea amintită nu este, de fapt, deloc nouă; ea apar, ne universului teoretic al nominalismului radical, aşa cum ace. a fost conturat mai demult în operele, de exemplu, ale lui Rosce şi Hobbes (pentru Hobbes, vezi *De corpore,* I, 20). Dincolo, w^ de observația de mai sus, trebuie făcută precizarea că, într-o scriere, Peirce ia o atitudine cu totul diferită, susținând că deP ^ de a-şi fi suficient lui însuşi şi de a se întemeia prin sirnp autoindicare, semnul îşi asigură autoconstituirea numai pr ^ rința constantă la „un fel" de „idee" sau concept *(Frag™* ***identificat,*** 1897(?)).

cuvânt anterior. Limbajul sau, dacă se preferă, *răndii'ca* se constituie în, prin şi ca o succesiune nefârşită de interrelaționări ale unor semne care îşi schimbă mereu poziția şi direcția sau „sensul". La ,easta se reduce limbajul sau gândirea: la o activitate e tip semiotic. Procesul generativ al semnelor reprezintă condiția *sine qua non* de întemeiere a lumii: lumea ia naştere în mişcarea de producere a semnelor şi ajunge până la urmă să se confunde cu universul lor. Am putea spune că, într-o astfel de concepție, ontologia şi metafizica nu numai că îşi pierd independența, dar sfârşesc prin a fi înlocuite cu semiotica[81]...

Dar atunci când ne referim la Dumnezeu, mai are oare vreun temei şi vreun sens încercarea de a ataşa la acest univers al transcendentului pur relația de identitate dintre devenire, gândire şi limbaj şi de-a o asert < ca una din caracteristicile lui fundamentale? ini.i condiție pentru ca un astfel de demers să se roducă este aceea ca Dumnezeu să fie asimilat deve-[1] să fie asimilat principiului devenirii care face po-e toate „devenirile" şi „devenindurile". întâlnim sofi care susțin această procedură şi o argumentea-au cel putin se străduiesc să o argumenteze, ultatea apare, însă, în momentul în care se urmă-diseminarea sau distribuirea „identică" a deveni-nivelul celor trei modalități de „a fi" ale lui ftezeu, care sunt actul de existare propriu-zis, [ea] Şi limbajul. Ceea ce la drept vorbind poate fi [b] semnul întrebării nu este atât caracterizarea

pe ,

concepția lui Derrida, a se vedea, în special, *De la]l°gie,* Paris, Les Editions de Minuit, 1967 şi *Positions,*

actului dumnezeiesc de existare ca o modalitate specifică de devenire, cât propunerea de a subordona aces tui principiu gândirea şi limbajul „transcendenței" şi de a le absorbi, finalmente, în el. Tendința celor mai mulți dintre filosofii creştini, de exemplu, în concordanță, de altfel, cu spiritul Cărților sfinte, transpare în voința constantă de a atribui Gândirii lui Dumnezeu şi Cuvântului său o stabilitate sau o fixitate absolută şi de a le proiecta în universul pur al atemporalității. Cum să mai împaci atunci între ei cei trei termeni? Ar trebui găsită, desigur, o soluție prin care ultimilor doi termeni să li se retragă caracterizarea din care rezultă că ei indică moduri de a fi exemplare ale stabilității şi prin care aceştia să fie înscrişi pe o linie de interpretare ce ar permite să-i convertim în termeni ce semnifică forme de a fi impulsionate de acelaşi principiu al devenirii care guvernează şi actul dumnezeiesc de existare propriu-zis. Echivalarea lui Dumnezeu cu principiul însuşi al devenirii nu interzice, însă, înzestrarea transcendenței absolute cu maximul perfecțiunilor posibile, ci dimpotrivă. Tocmai pentru că este o transcendență absolută, Dumnezeu trebuie să cumuleze, alături de alte determinări, şi pe aceea a *eternității* devenirii sale. Dar dacă este aşa, înseamnă că toate cele t moduri dumnezeieşti de manifestare a devenirii/ p cum şi devenirea ca atare ajung să-şi însuşească din proprietățile fundamentale ale „ființei", căci nitatea este unul din atributele principale <» Dumnezeu înțeles ca ființă. S-ar putea chiar spu eternitatea „ființei" este aceea care „a eterniza[1] nirea şi că, astfel, devenirea *„ființizată"* se consti adevărata esență a lui Dumnezeu.

Poate că subordonarea gândirii şi a limbajului racteristice lui Dumnezeu fluxului neîntrerupt al devenirii nu reprezintă, totuşi, un demers suficient. Demersul ar trebui radicalizat până la a anihila şi ultimul rest de înţelegere tradiţională a celor doi termeni, ceea ce nu se poate realiza decât printr-un act interpretativ ce urmăreşte să expulzeze orice nucleu de stabilitate (logică) din conţinutul gândirii şi să renunţe la a mai acorda cuvântului vreo valoare de semn referenţial. Gândirea şi limbajul ar fi proiectate, astfel, oarecum dincolo de propriile lor posibilităţi, prima metamorfozându-se într-o pregândire, înt--o „ştiire" care se ştie pe sine nemijlocit şi permanent, fără a mai recurge, însă, la ajutorul reprezentărilor şi al conceptelor, iar cel de-al doilea metamoiht îându-se într-o rostire care se spune pe sine la nesiârşit, fără nici o intenţie de a se mai raporta la un "eva exterior ei înseşi. Termenii corelaţi ar fi atunci de existare, cunoaşterea de sine „precon-«ptuală" şi rostirea care, spunându-se pe sine, se e în exclusivitate pe ea însăşi. Ceea ce stă la baza ror acestor forme de manifestare şi de exprimare ! Iui Dumnezeu şi le asigură identitatea este „proce-[1] ' este „mişcarea", este devenirea. O asemenea con-e pare să domine scrierile unui important filosof I°g contemporan cum este Michel Henry sau cel Puţin poate să fie decodată în urma analizei şi interpretării

---

/„„■ ea cu deosebire studiul său - citat şi înainte - *Cuvânt* * e: *Cuvântul lui Dumnezeu.*

Prima şi cea mai importantă concluzie pe care ar trebui să o tragem în urma amplului expozeu întreprins în paginile anterioare ar putea fi rezumată astfelnici o cercetare care îşi propune să analizeze cu seriozitate şi profunzime rolul pe care omul îl îndeplineşte în univers nu se poate dispensa de a lua în considerare relaţia ce se configurează între fiinţă, devenire, gândire şi limbaj. Nu relaţia dintre doi sau trei din termenii amintiţi este aceea care ar putea da seama de întreaga complexitate a problemei; numai raportul dintre toţi cei patru termeni este în măsură să o reveleze şi să o explice. De asemenea, nici unul dintre aceste concepte nu-şi va dezvălui întreaga bogăţie de determinaţii şi sfera completă a semnificaţiilor sale decât dacă îl punem în relaţie cu toate celelalte concepte membre ale raportului.

întemeindu-se pe sine, relaţia dintre fiinţă, devenire, gândire şi limbaj face să apară un adevărat sistem al identităţilor şi al diferenţelor. Prima formă de identitate de care ar trebui să vorbim ar fi aceea prin care relaţia ce implică termenii amintiţi se înfiinţează în calitatea ei de relaţie pură. Relaţia care se pune p[e] sine ca *relaţie* cuaternară instituie o identitate care n mai are nevoie pentru a-şi asigura existenţa de *co*-gurarea, ca dat opozitoriu complementar şi de imp° tantă egală, a nici unui element de diferenţiere. Acea tă relaţie identică sieşi este o relaţie 'Identi' heconditior» absolută, sustrasă oricărui fel de constrângeri, absolută pe care raportul cuaternar îl «

dată cu sine nu este, însă, o identitate imobilă, o identitate încremenită în ea însăşi, o identitate care obturează originar toate manifestările procesuale posibile si se închide în fața oricărei încercări de incluziune a structurilor de diferențiere. O astfel de înțelegere - exclusivistă - a identității ar fi, de fapt, tributară unei concepții filosofice mai vechi, care face din identitatea luată în această accepțiune proprietatea fundamentală a ființei şi subordonează apoi cu totul obiectivările spirituale ale omului ființei etern-identice sieşi. în acord, în special, cu unele sugestii interpretative mai noi (originate, însă, la rândul lor, în unele cercetări elaborate mai demult), ar trebui să-i oferim şi devenirii, precum şi diferențierii pe care aceasta o implică, un însemnat spațiu de manifestare. Autoconstituindu-se în absoluta sa identitate cu sine, raportul dă naştere concomitent unui sistem intern de identități şi de diferențe relative. Reproducându-se în relația dată ca atare, identitatea necondiționată face posibilă reproducerea permanentă a jocului corelativ intre identitate şi diferență sau a interdependențelor iodată suspendate ale celor doi termeni. Dacă fa-i abstracție de domeniul transcendentului pur [a] ce n-ar fi tocmai o soluție neînțeleaptă, pentru că cinta la Dumnezeu, cel puțin în această privință, Marcată din start de o mare doză de aleatoriu),

Putea îndrăzni să afirmăm că în cazul omului şi al uruvp$_{rci,i}$ •

-turtii asupra căruia prezența sa îşi pune am-

[ta'] ființa, devenirea, gândirea şi limbajul sunt zâ [6n*" coor]iginari şi coapartenenți. Ei se înființea-

frai împreună şi numai pe baza unui sistem de

- reciproce, care le permite să fie în acelaşi

timp identici şi diferiţi. Fiinţa şi devenirea lumii sunt fasonate prin intervenţia conjugată a categoriilor gândirii şi limbajului. Nu se poate vorbi de fenomenalizarea fiinţei şi a devenirii în sine a universului decât dacă ele se fenomenalizează concomitent ca fiinţă şi devenire pentru mine, deci ca fiinţă şi devenire care se lasă parţial constituite din perspectiva gândirii şi a limbajului. Fiinţa şi devenirea lumii se prezintă întotdeauna nu ca simple sisteme „în sine", ci ca nişte structuri corelative, ca nişte structuri care îşi răsfrâng şinele lor „pentru mine" şi se absorb în discursul mai mult sau mai puţin teoretic pe care eu îl rostesc sau îl scriu. Dar şi reciproca este adevărată: configurarea gândirii şi a limbajului şi, prin urmare, formarea universului meu conceptual şi lingvistic sunt de neconceput fără influenţa şi acţiunea „modelatoare" a lumii exterioare, lume care mobilizează fiinţa şi devenirea în sine (sau, mai exact, relativ în sine) în calitate de componente fundamentale ale ei. Originar, cel puţin, gândirea nu „gândeşte" şi limbajul nu „vorbeşte" dacă fiinţa şi devenirea lumii nu-şi proiectează conţinuturile şi formele asupra energiilor specifice acestora şi nu le sugerează unele direcţii de manifestare.

Dar ce anume ar trebui să se înţeleagă prin termenul de fiinţă a lumii? Respectând cele spuse într-una din paginile anterioare, vom atribui cuvântului sensul, întru câtva restrâns, dar precis, de $*^{orO}V$ ideală sau arhetip în raport cu care se structureaz toate fundurile individuale ale unei specii sau to speciile unui gen oarecare. Forma ideală nu are un statut „actual", cât unul posibil sau virtual. Ea s întinde nu atât şirul limitat al unor experienţe ac

fdşi l[e] determina şi pe acestea), cât seria fără de sfârşit a tuturor experienţelor posibile spre care se deschide fiecare specie sau gen în parte. Forma ideală reprezintă o schemă abstractă de funcţionare, un tipar generativ, la care se raportează toţi indivizii sau toate speciile care fac parte sau pot face parte dintr-o clasă anumită. Dacă este să luăm în considerare acum numai speciile, ceea ce este, poate, lucrul cel mai important, trebuie să afirmăm că în cazul lor forma ideală pare să se pună ca un fel de condiţie transcendentală pentru toate programele individuale care se realizează în mod efectiv. Nici o formă actuală nu poate exista fără „exemplul" abstract pe care modelul sau proiectul ideal îl constituie. Fără îndoială, acest „exemplu" nu poate fiinţa decât diseminat în infrastructura seriei fără de sfârşit a indivizilor care populează o clasă oarecare, dar el reprezintă, totuşi, un „dincolo" situat în imanenţa însăşi sau în imanenţele înseşi în afara căruia imanenţa sau imanenţele nu ar putea pretinde să se abiectiveze cu adevărat. Orice formă „ideală" scoate la iveală prezenţa unui set de legi care reglează dome-[J]l posibilului şi care stă, într-o măsură însemnată, la i modului de funcţionare caracteristic fiecărui [ro]gram individual ce i se subordonează, făcând, ast-[e]l din această formă un pol de atracţie. Că acest set [e]gi există cu adevărat şi că proiectat în structurile tduale de fiinţare, el acţionează efectiv, o dpve-ta că refuzul de a-1 respecta duce la conse-

pul că refuzul de a1 respecta duce la conse [dev]astatoare pentru viaţa omului. Fiinţa astfel ^ coincide cu ordinea şi stabilitatea. Dacă ac- [L] ideea că omul este, în comparaţie cu alte for- [e]*istenţă, o apariţie mai târzie pe scara evoluţi-

^▄1

ei şi derivată din ele (aşa cum ştiinţa se străduieşte ne convingă, aducând în acest scop argumente nu li site de pertinenţă), trebuie să acceptăm, de asemene ideea - dedusă din cea dintâi - că aceste forme ante cedente de existenţă şi-au transferat înspre om principiile de ordine şi stabilitate, impunându-se, ca să ne exprimăm astfel, cu forţa exemplului. Atât lumea exterioară omului, cât şi omul ca atare fiinţează, aşadar în conformitate cu anumite criterii de repetabilitate, cu anumite norme, cu anumite legi. Corpul nostru se supune în mod cert unora dintre principiile care structurează universul fizicalo-biologic în mijlocul căruia el vieţuieşte. Dar care e raportul dintre gândirea umană şi lumea exterioară ei? Putem oare consemna prezenţa unor legi identice în cele două domenii distincte, totuşi, de „existenţă"? în acord cu unele opinii mai vechi sau mai recente am îndrăzni să avansăm şi noi un răspuns afirmativ. într-adevăr, unele legi logice par să fie identice cu unele legi „fiinţiale". Unele legi logice par să reprezinte o extrapolare a unor structuri de raţionalitate imanente lumii materiale. Unele legi logice par să constituie prelungirea în conceptual şi în limbai a unor legi care nu se gândesc pe ele însele şi nu se exprimă. Iată, de pildă, principiul identităţii. O specie naturală şi un gen natural sunt ceea ce ele sunt şi nU ceva diferit de ceea ce ele sunt. De asemenea, fiecare individ component al unei specii anumite sau fiecare specie componentă a unui gen anumit se desemneaz a fi echivalent lui însuşi şi, respectiv, echivalente înseşi, se manifestă ca un *acelaşi* sau ca o *aceeaşi* n putând fi cooptat într-o specie diferită sau coop a într-un gen diferit. Acestea sunt date şi realităţi în si

9 care nu le putem schimba şi manipula după voia astra. Este adevărat că noi le punem ca atare prin termediul actelor de gândire şi de limbaj, dar tot atât adevărat este faptul că aceste acte ne impun să contatăm prezenţa unor fiinţări în sine, ca şi a fiinţei lor i sine sau, poate mai bine spus, a unor fiinţări în sine, a si a fiinţei lor în sine care îşi răsfrâng în permanenţă propriile determinaţii înspre o subiectivitate şi o intersubiectivitate care abia aşteaptă să le primească, să le asimileze şi să le prelucreze. Acest principiu ontologic îşi transferă, aşa cum spuneam mai sus, implicaţiile fundamentale în sfera gândirii, a logicului şi în acest caz identitatea se referă la regula prin care, în decursul unei operaţii, formele logice trebuie să-şi atstreze unul şi acelaşi sens.

Ar fi, totuşi, mai corect să vorbim nu atât de o sferă a gândirii pure subordonată, între altele, principiului identităţii, cât de o structură ambivalenţă *gân-iire* - limbaj la baza funcţionării căreia se află şi acest principiu, fiindcă gândirea şi limbajul sunt, cel puţin * viaţa omului, coapartenente şi coorîginare. Toate operaţiile logice, precum şi toate formele logice, chiar Şi acelea aparţinând simbolisticii matematice sunt ra-Ortate, în ultimă instanţă, la aptitudinile şi abilităţile iastre lingvistico-naturale. Este adevărat că există •îecte" ale gândirii (cum ar fi, de exemplu, une-e '-obiecte" ale gândirii matematice) care se pot maniata -„în sine", adică în calitate de reprezentări mentafteasociate simultan cu nici o denumire corespunză-re-Aceste concepte intuitive „pure" (de care amin-' între gânditorii contemporani, Roger Penrose, de mplu) sunt o dovadă a posibilităţii de fiinţare a

unor entități vide încă de orice corp sonor şi ne^ relaționate încă cu nici un analogon grafic şi reprezintă, de asemenea, un argument în favoarea acelora care susțin existența unei distincții între gândire şi limbai Dar chiar dacă reprezentările amintite nu sunt simultane cu un limbaj actualizat, ele urmând să-şi pr j. mească abia ulterior numele adecvat, acestea sunt, totuşi, simultane cu capacitatea noastră lingvistică imanentă şi, deci, cu prezența constantă în mintea noastră a unei dispoziții virtuale de exprimare lingvistică. Domeniul logicului ne apare, aşadar, ca unul în care concomitenta gândire-limbaj actual sau posibil funcționează ca o constantă „temporală". Dar criteriul simultaneității reglează şi „temporali ta tea" sferei atât de cuprinzătoare a limbilor naturale. într-adevăr„ limbajul natural nu se reduce niciodată la evenimentul vorbirii, el adăugând întotdeauna la acest eveniment fenomenul gândirii. Fără îndoială, *limbajul* - gândire al limbilor naturale se diferențiază de *gândirea* - limbajul demersurilor din câmpul logicii: dacă ultima formă de exprimare urmăreşte să discrimineze între adevăr şi fals şi să ofere criterii sigure de disociere între enunțurile adevărate şi enunțurile false raportate fie la lumea reală, fie la toate lumile posibile, primul tip de expnmare are mai mult un caracter pragmatic şi metaforic- Totuşi, nu se poate spune că limbile naturale nu a dispune de nici un conținut conceptual. Fiecare *dv*-se caracterizează, de fapt, prin proprietăți noționale natură mai abstractă sau mai concretă. Indicele c ceptual al limbilor devine cu deosebire transpare* ceea ce este desemnat cu sintagma sensul cuvin In producerea sensurilor intervine cu maxima c

te principiul identității sau, altfel spus, în decursul cestei activități ființa se reproduce în mod exemplar e sine însăşi. Aceasta nu înseamnă altceva decât că mnificatul este întotdeauna coincident cu sine însuşi- Desigur, uneori apare o tensiune şi o contradicție între sens şi simbolul fonic sau fonico-grafic cu care el este asociat. De exemplu, un singur semnificant poate avea mai multe sensuri. Acesta este, după cum ştim, cazul omonimelor. Dar fiecare dintre aceste sensuri, fiecare modulație de sens îşi este identică sieşi. Fără îndoială, sensurile termenilor se diferențiază între ele: unele sunt mai abstracte, iar altele - mai concrete. Această circumstanță ne apare ca o evidență fie că luăm în considerare o limbă individuală, fie că ne referim la grupurile sau la familiile de limbi. Schemati-;:âr.d şi simplificând putin, am putea afirma că, de ce cei, sensurile mai concrete vehiculate în cadrul unei limbi coincid cu reprezentările conceptuale „intuitive", cu obiectele „ideale" elaborate de conştiință şi zualizate în interiorul ei, în timp ce sensurile mai bstracte constitutive acesteia echivalează cu acele ^nținuturi mentale „neintuitive" potențial descripti-[e] prin enumerarea unor proprietăți ce nu intră în joria însuşirilor direct reprezentabile sau prin refl la formule matematice, la ecuații şi pe care tre-- să le asimilăm unor modele „invizibile", în raport [e] toate reprezentările intuitive posibile nu sunt We cazuri „specifice" sau mai puțin generale, indiferent de clasa în care le introducem, aceste [l]cate rămân în permanență identice cu ele înse- .,[eren]£[e]fe dintre semnificatele mai abstracte şi mai concrete pot reprezenta, însă, şi in-

dici de clasificare tipologică a limbilor. Lingviştii vin astfel, cu argumente concrete în sprijinul ideii că unele limbi întrebuinţează cu precădere sensuri mai abstracte, în timp ce altele pun în joc aproape exclusiv sensuri mai concrete. De exemplu, dacă în limbile indoeuropene întâlnim ideea de „a fi" în general, precum şi exprimările corespunzătoare ei, în alte limbi, cum ar fi limbile grupului „algonquin", acest concept şi aceste forme de comunicare lingvistică lipsesc cu desăvârşire: singurele sensuri care apar se referă la un fapt de a fi determinat (în special într-o modalitate temporală sau spaţială), iar singurele cuvinte utilizate în transpunerea acestora trimit, chiar prin structurarea lor morfologică, la semnificatele concrete avute în vpdere. Dar şi aceste sensuri mai puţin generale şi mai puţin abstracte îşi conservă, luate fiecare în parte, identitatea cu sine.

Principiul identităţii acţionează, însă, nu numai la nivelul cuvintelor, ci şi la nivelul propoziţiilor, nu numai Ia nivelul semnificatelor cuvintelor, ci şi la nivelul enunţurilor în care sunt articulate judecăţile. El urmează să fie căutat, aşadar, şi în actul prin care cuvintele sau, mai precis, semnificatele lor sunt asociate unele cu altele. A spune că el trebuie descoperit şi & actul de relaţionare a acestora nu reprezintă, totuş[1]- formularea cea mai exact posibilă, căci ea presupui[1]* existenţa în prealabil a unor sensuri izolate perfect terminate, circumstanţă pe care, de fapt, nu o întâii[11] în practica vorbirii. Sensurile cuvintelor îşi dezva în întregime conţinutul numai pe parcursul *etni* enunţurilor şi se stabilizează o dată cu *încheierea* p cesului de succesiune a termenilor şi cu forma[rea]

sistem de semnificaţii relativ închis. Identitatea însăşi termenilor nu se configurează pe deplin, aşadar, decât la sfârşitul enunţului judicativ sau al enunţurilor indicative. Am putea spune chiar că identitatea lor completă se realizează numai în raport cu şi în funcţie *de* actualizarea identităţii judicative. Dar cum ar putea fi definită identitatea propoziţiei judicative ca atare? Un enunţ judicativ reprezintă întotdeauna afirmarea sau negarea a ceva despre ceva susceptibile de a fi adevărate sau false. Orice enunţ de acest gen se constituie într-o indicare conformă sau neconformă cu realitatea a prezenţei sau a absenţei unei calităţi oarecare la un subiect oarecare. Această schemă de producere a judecaţii este universal valabilă. Ea funcţionează cu aceeaşi eficienţă atât în limbile care vehiculează sensuri mai abstracte, cât şi în acelea care se limitează la a tiliza sensuri mai concrete. Că termenii puşi în joc in special concepte abstracte sau în special conte concrete nu are o importanţă decisivă: indiferent "onţmutul sensurilor relaţionate, enunţul judicativ mâne în permanenţă un indice de caracterizare aderat sau fals şi se supune în mod constant acestui ti-[lr] universal de manifestare a gândirii.

, In rândurile de mai sus, noi am urmărit să em în evidenţă cu precădere felul în care princi- ientităţii funcţionează atunci când luăm în con- | „faţa suprasensibilă" a limbajului natural, 'ntreg domeniul conceptelor şi al judecăţilor pe îl implică oarecum spontan. Dar gândirea, [e u]na din componentele sistemului gândire - *h* nu [se] rezumă la a se reitera pe sine în procesul licăre, în procesul de producere a sensurilor

cuvintelor, ea depăşindu-se (poate concomitent) în spre un alt mod de a fi al ei şi anume înspre actul prin care, transferându-se complet în interiorul limbajului ea generează infinita repetabilitate a unuia şi acelui „simbol" auditiv sau grafic în contexte intenţionale şi situaţii comunicaţionale echivalente, precum şi a fiecărei forme în parte prin care aceste cuvinte sunt autorizate să se asocieze unele cu altele.

Luând în discuţie modalităţile de interrelatio nare a cuvintelor în interiorul propoziţiilor, lingviştii şi filosofii au încercat să degajeze mai multe criterii de clasificare a limbilor. Două dintre aceste principii de identificare tipologică ni se par a avea o însemnătate deosebită. Primul se referă la rolul pe care îl pot juca fie substantivul, fie verbul, fie ambele, deopotrivă, în formularea enunţurilor. Există, astfel, limbi în care întreaga expresie prepoziţională se dezvoltă în jurul substantivului şi sub influenţa sa decisivă, altele în care aceasta este determinată şi dirijată de verb şi, în sfârşit, o ultimă serie (ca, de exemplu, aceea a limbilor indo-europene şi semitice, caracterizate prin capacitatea de a opera o distincţie radicală între substantiv şi verb) care pune la baza construcţiei amintite atât forma nominală, cât şi forma verbală. Al doilea principi[11] se raportează la modalităţile şi regulile de îmbinare ale cuvintelor. Specificându-se, acesta se divide, ca s< spunem aşa, în trei subprîncipii, în jurul cărora ajun! să se coaguleze următoarele tipuri de limbi: tipul bilor izolante, cel al limbilor aglutinante şi, în ^e' al limbilor flexionare[83].

[83] La criteriile de clasificare evocate anterior, ar trebui adaug criteriile de separare a limbilor pe baza distincţiei ce se p°a

Termenul de fiinţă trimite, aşadar, la sensurile *Ae* ordine şi stabilitate şi încă, s-ar putea spune, de ordine şi stabilitate constant identice cu ele însele. Dar flinta este întotdeauna corelativă devenirii. Ordinea, structurarea şi „legea" nu-şi revelează întregul conţinut de determinări şi întreaga semnificaţie existenţială decât proiectate pe ecranul care receptează simultan „imaginile" opuse şi complementare ale dezordinii, destructurării şi vacuumului de reguli şi criterii. Se poate chiar afirma că ordinea şi „cosmosul" au nevoie, pentru a se recompune, de impulsul pe care îl exercită dezordinea şi haosul. Nu trebuie să limităm, totuşi, aevenirea la fenomenele crizei, destructurării şi dezordinii, fenomene oarecum „negative". Devenirea conţine şi resurse „pozitive", resurse ce stau la baza «invitaţiei" pe care ea o „adresează" fiinţei pentru ca aceasta să-şi actualizeze energiile configuratoare şi are explică permisiunea pe care ea (devenirea) o rardă celei din urmă de a-i prelucra haosul intern, nsa devenirea intervine şi într-o altă manieră, într-o ^nieră absolut pozitivă, ca să spunem aşa, introdu-

---

[m]odurile de realizare a subordonării propoziţiilor din cuunei fraze. Din acest punct de vedere, limbile ar putea fi [a] *[n] ^ou^ [mar]i clase: clasa limbilor în care subordonarea
Pro *[n] ^ou^ [mar]i clase: clasa limbilor în care subordonarea
Dri [J]P^[or] sau ceva care se aseamănă cu ea se obţine exclusiv şi clasa limbilor în care subordonarea propoziţiilor - cu precădere prin utilizarea unor mijloace de diferenţie- [s]pecificate. (Pentru detalii, a se vedea în special Ernst *ylosofia formelor simbolice,* voi. I, *Limbajul, Pentru o* °&«e *a formei lingvistice,* cap. 5.)

când elementul de diferenţiere, de distincţie, de separaţie între specii sau genuri. Faptul că devenirea, că schimbarea, că transformarea marchează speciile şi genurile care populează lumea exterioară este o evidenţă. Acţionează, însă, acest principiu şi în domeniul gândirii şi al limbajului? Aşa se pare, chiar dacă - recunoaştem - fenomenul respectiv este, cel puţin la o primă cercetare, ceva mai greu decelabil. Se cunoaşte, astfel, că sub presiunea descoperirilor fizicii cuantice s-au făcut încercări de revizuire a legii terţului exclus. Dar nu numai noile date ştiinţifice referitoare la un sistem ontologic regional au condus la reinterpretarea şi reformularea legilor logice, ci şi observaţiile făcute în legătură cu proprietăţile unor „obiecte" sau entităţi ideale concepute sau imaginate de matematicieni. Brouwer a atras, astfel, atenţia că aceeaşi lege, legea terţului exclus, îşi pierde valabilitatea atunci când se intenţionează aplicarea ei în domeniul mulţimilor transfinite. Cât priveşte limbajul, am văzut deja că limbile devin diferenţiat, de unde şi urmarea că ele se supun nu numai unor legi universale (cum ar fi, de exemplu, principiul identităţii), ci şi unor legi particulare (cum ar fi, de pildă, acelea care guvernează asocierea cuvintelor sau a propoziţiilor).

Fiinţa şi devenirea constituie, aşadar, p[r]cipalele cauze originare ale universului. Fiinţa creea un sistem de identităţi, iar devenirea generează un tem de diferenţe. Identităţile şi diferenţele coexis mod permanent. într-o anumită măsură, *ele* aj

chiar să se întrepătrundă. O identitate nu este în exclusivitate o identitate şi nimic mai mult decât atât, ea nunându-se, în raport cu alte identităţi, şi ca o diferente Invers, o diferenţă nu se rezumă la a fi o diferenţă fată de alte diferenţe şi doar atât, ea desemnându-se ca atare numai pentru că simultan îşi afirmă propriul specific, adică propria identitate. O identitate ne apare, deci, funcţionând, de fapt, ca o *identitate-diierenţă,* iar o diferenţă funcţionând ca o *diferenţă-identitate.* Relaţia dintre identitate şi diferenţă nu e, totuşi, absolut simetrică. Identitatea sau fiinţa-identitate îşi păstrează o anumită preeminenţă. Diferenţa se constituie ca diferenţă numai în cadrul unei colectivităţi de diferenţe, în timp ce identitatea se structurează, în esenţa ei apelând exclusiv la sine însăşi şi mobilizându-şi doar propriile sale resurse. Mai mult chiar, am putea spune că diferenţa se pune ca diferenţă sau diferenţă în general şi îşi asigură identitatea sa de diferenţă turnai pentru că fiinţa sau fiinţa etern identică sieşi îi oxeră această posibilitate. Procesul însuşi al producerii liferenţelor, adică diferenţierea este un eveniment caîşi câştigă întreg temeiul său ca repetabilitate infinit reatoare de noutăţi diferenţiatoare sub influenţa pe o exercită asupra sa fiinţa care se eternizează pe [ie] ca pur act „tautologic". în sprijinul ideii că deţine o fiinţa

oarecare „prioritate" existenţială am mai puidăuga, în sfârşit, şi aceste două argumente pe caforrrtulăm într-o manieră interogativă: ceea ce ne [e] să afirmăm că suntem, că suntem pur şi sim- [l] este reprezentat, pe de o parte, de ordinea, [Ura] Şi stabilitatea modelului originar, a arhetipu- [Care] aderăm noi ca indivizi, iar, pe de altă parte,

de setul de legi care guvernează în mod constant direa şi limbajul nostru?

Fiinţa şi devenirea lumii îşi proiectează principiile autodeterminative şi tiparele autoconstitutive asupra gândirii şi limbajului uman. în acestea din urmă se reproduce ceva ca o schemă generală de funcţionare a identităţilor realităţii exterioare şi, respectiv ceva ca o schemă generală de funcţionare a diferentelor sale. Gândir-ea şi limbajul ajung astfel să fie i^o morfe cu fiinţa şi devenirea. Am văzut că fiinţa şi devenirea îşi transferă una alteia o parte cel puţin din proprietăţile care le specifică pe fiecare în parte. Fenomenul are loc - printr-un fel de imitaţie, ca să spunem aşa - şi în cazul gândirii şi al limbajului. Gândirea nu e niciodată numai gândire, iar limbajul, la rândul lui, nu e niciodată numai limbaj: gândirea se articulează întotdeauna ca gândire-limbaj (chiar dacă, e adevărat, limbajul poate fi pus uneori doar ca limbaj virtual), iar limbajul, în replică, se structurează în permanenţă ca limbaj-gândire. Gândirea, gândirea logică sau, dacă se preferă, gândirea din cadrul sistemului *gândire* - limbaj pare să se structureze, mai ales. sub semnul principiului identităţii: conceptul este identic cu sine, judecata (ca operaţie formală) este identică sieşi, legile (logice) sunt identice cu ele însele. Dar un anumit grad de diferenţiere pătrunde şi el ■ universul gândirii, unele concepte conţin determinaţii mai abstracte decât altele, judecăţile sunt de diverse tipuri, legile logice sunt distincte între ele etc. etc. N[l] am putea, oare, spune că acest proces se produce, p[a] ţial cel puţin, sub influenţa limbajului, a lirrtt>[a]i[u] „natural"? Dacă ţinem seama de faptul că la *o* *[m]

roXjrnare limbajul ne apare ca formându-se dintr-o urnă de limbaje şi că diferențierea sa într-o pluralita-, de diferențe, într-o constelație de limbi se dovedeşte a fi un eveniment niciodată încheiat, un răspuns afirmativ pare să-şi aibă temeiul său[84]. Nu

---

M Unii lingvişti merg până acolo încât pretind că filosofia şi categoriile sale fundamentale sunt tributare, în esența lor, limbajului şi categoriilor lingvistice care constituie o primă încercare de ordonare şi clasificare a proprietăților lucrurilor. Referindu-se la Aristotel, Emile Benveniste afirmă: „Pour autant que Ies categories d'Aristote sont reconnues valables pour la pensee, elles se revelent comme la transposition des categories de langue" şi, de asemenea, „... ce qu'Aristote nous donne pour un tableau de corditions generales et permanentes n'est que la projection concepti elle d'un etat linguistique donne" *(Problemes de linguis'.iquegenerale,* Paris, Editions Gallimard, 1966, p. 70).

Ce atestând această poziție, Paul Ricoeur susține că tabloul categorii'or din tratatul despre *Categorii* este construit după un model nonlingvistic. Luând ca punct de plecare o parte din ideile !e bazd formulate de Jules Vuillemin în cartea sa *De la logique a 'a theologie, cina etudes sur Aristot,* Paris, Flammarion, 1967, ' aul Ricoeur ajunge şi el la concluzia că, depăşind criteriile pur rimaticale, punerea în ordine a categoriilor se face după un ncipiu logico-filosofic şi anume după firul conducător al delucției care merge de la „ceea ce seamănă cel mai mult către ceea seamănă cel mai puțin cu substanța (cu *ousia* - n.n.)" *(Metafora Vle'* trad. de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984, P-405).

uar încă înainte de Ricceur, Ernst Cassirer, care avea în vedeîtenții de genul celor ridicate de Benveniste, le considera ca 'and seama de posibilitățile de exprimare originală ale spiri- "losofic şi Ie califica drept neîntemeiate, cel puțin în ratatea formulării lor. Raportându-se la nimeni altul decât la 'tel şi bazându-se pe cercetările lui Brugmann, Cassirer obUrie„ ' frfre altele, că în distincția operată între „acțiune" şi „pasitenc„.' Intre *poiein şi paskhein,* gânditorul nu s-a lăsat condus de '/ele proprii limbii elene - limbă care nu face nici morfologic

e mai puțin adevărat că limbajul, la rândul său transformă în domeniul asupra căruia gândirea îș-exercită cu predilecție influența. Gândirea se reprodu ce mai întâi în universul de forme al gândirii afirmate ca parte componentă a sistemului *limbaj-gândire:* o regăsim, astfel, prezentă în infinita identitate cu sine a semnificatului termenului sau în infinita identitate cu sine a regulii- de formare a judecății „spontane". Dar intervenția ei nu se opreşte aici: ea se proiectează totodată, în structura însăşi a limbajului ce funcționează ca element integrat în sistemul *limba)*'-gândire, pentru a determina infinita identitate cu sine a semnificantului termenului (adică a simbolului auditiv ori grafic), ca şi infinitate identitate cu sine a criteriilor de asociere a termenilor într-o propoziție.

Aşa cum am arătat, ființa şi devenirea marchează în profunzime modalitățile de exprimare ale gândirii şi ale limbajului. în ceea ce le priveşte, gândirea şi limbajul se intenționează şi ele asupra ființei şi devenirii care le-au făcut posibile, pentru a le modela şi structura, într-o măsură însemnată, din propria lor perspectivă spirituală. Nici gândirea şi nici limbajul nu preiau desigur absolut toate determinațiile ființei şi ale devenirii pe care acestea sunt în măsură să le răsfrângă dinspre şinele lor înspre exterior; ele se opresc doar asupra unei părți din ceea ce li se oferă, ab" sorbind şi transformând apoi „aparițiile" pe care Je-au

---

şi nici semantic o separație clară între „pasiv" şi celelalte teze -, ci numai de propriul instinct filosofic *(Filosofia forme simbolice,* voi. *1, Limbajul, Pentru o fenomenologie a fe*[l]™′ *lingvistice,* cap. 3, IV, 1).

rinut în concepte şi simboluri grafice sau sonore. ' fgră îndoială, ele nu se limitează la această opera-. singulară. De la un moment dat, gândirea şi limba-.' « se desprind sau tind să se desprindă de fiinţa şi ievel1irea care le-au posibilizat în mod originar, pentru a-şi crea propriul domeniu de „existenţă", un domeniu format din entităţi ideale şi cuvinte-simboluri. Scapă, însă, oare cu totul acest univers „secund" de sub influenţa fiinţei şi a devenirii? în colecţia de identităţi şi de diferenţe care îl populează nu găsim oare diseminată amintirea de nerelegat a realităţii pe care gândirea şi limbajul vor să o depăşească?

Fiinţa, devenirea, gândirea şi limbajul intră, aşaiar, într-un sistem de alianţe şi de coapartenenţe. Ele se coîntemeiează în jocul interactiv al identităţilor şi al diferenţelor relative. Rămâne, însă, un semn de întreDH'-e dacă aceste patru modalităţi de existare pot pretinde absoluta echivalenţă valorică între ele. Nu e, >tuşi, fiinţa aceea care prin intermediul principiului enCtăţii ce îi este consubstanţial şi în virtutea apelu- i constant la ordine şi stabilitate îi dă devenirii posi- iitatea să devină fără a se pierde în pura dezordine care ea este, altfel, ameninţată şi nu e, totuşi, ea °ea care, datorită acestor calităţi, le oferă gândirii şi Gajului şansa sa se gândească pe sine şi, respectiv, exprime pe sine? Nu e mai puţin adevărat, însă, uncolo de această prevalentă relativă a fiinţei se ca dat primordial *relaţia* care cuprinde cei ltru termeni, *relaţia* lor pur şi simplu...

CAPITOLUL V

ADEVĂRUL, BINELE, FRUMOSUL

Investigaţia de natură metafizică a acestor termeni filosofici fundamentali presupune, desigur, raportarea constantă la domeniul suprasensibilului. Dar ea implică, în plus, asumarea unei perspective relaţionale, adică înţelegerea faptului că formarea acestor concepte este rezultatul interacţiunii celor doi factori principali care sunt obiectul (suprasensibil) şi sabjectul (suprasensibil), precum şi al acomodării lor reciproce. Locul de întemeiere a adevărului, binelui şi fr -moşului nu se află nici în obiect şi nici în subiect, găsindu-se pe traseul relaţiei dintre ele şi constituindu-se în urma „cooperării" lor. Trebuie să recunoaştem, însă, că nu toate afirmaţiile filosofilor favorizează observaţia de mai sus. Unii filosofi vor-esc de „adevărul obiectiv" sau de „adevărul în sine J lucrurilor", de „binele obiectiv" sau de „binele în *j",* de „frumosul obiectiv" sau de „frumosul în si- • Alţii, în schimb, întrebuinţează formule ca „ade-rul subiectiv" sau adevărul întemeiat în subiect, "iele subiectiv" sau binele ca expresie a atitudinii Uauvo-subiective, „frumosul subiectiv" sau fru-" ca mod de exprimare a subiectului înzestrat cu aini estetice. Ideea unora dintre gânditori pare su] 6 aceea că realizarea adevărului, binelui şi frumo-are loc oarecum dincolo de subiect şi indepen-e el, iar ideea altora pare să fie aceea că „înfiin-

tarea" adevărului, binelui şi frumosului este opera integrală sau cvasiintegrală a subiectului. Se poate constata, totuşi, că radicalitatea unor astfel de aserţiuni începe să se diminueze pe parcursul argumentaţiei filosofice, ajungându-se chiar ca unul sau altul dintre gânditori să acorde un anumit rol termenului[1] pe care

[1] Elementele componente ale relaţiei sunt, aşadar, subiectul şi obiectul. Prin obiect înţelegem să desemnăm acel ceva care este pus „în faţa" fundului uman pentru a putea fi cunoscut, vaiorizat sau contemplat din perspectivă estetică de către acesta, iar prin subiect înţelegem să denumim fiindul uman capabil să gândească şi să cunoască, să evalueze sau să contemple „frumosul". Acestea sunt, de fapt, sensurile curente ale termenilor aflaţi în discuţie. Ele, însă, nu acoperă sau nu acoperă în întregime unele dintre sensurile lor mai vechi. în antichitate sau în evul mediu, de pildă, cuvinte ca *to hypokeimenon* sau *subiectum* erau întrebuinţate atât pentru a denumi omul cu energiile sale spirituale particulare, cât şi pentru a indica alte specii de fiinduri, aşa cum sunt animalele sau plantele. Restrângerea sensului atribuit termenului „subiect" la sensul pe care el îl poartă astăzi începe o dată cu Descartes şi se desăvârşeşte o dată cu Immanuel Kant. în dorinţa de unificare a terminologiei, noi vom extinde sfera de întrebuinţare a acestui cuvânt la epocile mai vechi şi recurgând, ca să ne exprimăm astfel, la o nevinovată licenţă filosofică, îl vom utiliza ca echivalent pentru „sufletul gânditor" sau „gândirea umană", expresii des întâlnite în perioadele amintite. (Pentru informaţii suplimentare în legătură cu istoria semantică a termenilor subiect şi obiect, se pot consulta, în special, lucrarea lui Eucken *Geschichte der phuos-Terminologie,* precum şi scrierile lui Heidegger *Holzweg^ ? Phănomenologie und Theologie.)*

Ar mai rămâne să ne întrebăm dacă întrebuinţarea termenilor „subiect" şi „obiect" are în ea însăşi o justificare abso şi, dacă nu are, ce termeni ar trebui să punem în locul lor. l[n] căm să răspundem la această întrebare în penultimul cap[1] cărţii, pornind de la discutarea în detaliu a problemei cunoaş Pentru scopurile urmărite în prezentul capitol, preluarea a[c L]

iniţial îl pusese în paranteză şi să accepte mai mult sau mai puţin tacit ideea că geneza conceptelor amintite itetmie explicată pe baza unui punct de vedere relaţional- Acesta este cazul conceptului de adevăr, aşa cum vom arăta imediat, şi aceeaşi situaţie o vom întâlni şi în cazul conceptelor de bine şi de frumos, aşa cum ne vom strădui să o dovedim ulterior.

Cum înţelege Platon, de exemplu, să se raporteze la termenul de adevăr? Din unele fragmente ale scrierilor sale rezultă că adevărul *(aletheia)* ar reprezenta modalitatea prin care fie fiinţa nedeterminată, fie fiinţa determinată (esenţa, forma, „ideea") se dezvăluie, se revelează, iese din ascundere[2]. Ar exista, aşadar, un adevăr în sine al fiinţei, un adevăr-dezvăluire în sine, un adevăr obiectiv. Putem vorbi, tasă, de prezenţa unui adevăr în sine, ignorând faptul oi această sintagmă are sens numai pentru cineva care este capabil să o enunţe, adică pentru un „suflet" omenesc sau pentru un subiect uman? Este evident că noi nu putem ignora acest fapt şi, dacă lucrurile stau astfel, mai putem noi oare accepta concepţia care susine existenţa purului adevăr în sine? Adevărul fiinţei [u] apare el în permanenţă ca fiind un adevăr pentru >eva, pentru un „suflet" sau pentru un subiect care [m]t în măsură să-1 recepteze, să-1 „fixeze" şi să-1 păs-- pentru totdeauna? Fiinţa care se dezvăluie se văluie numai pentru că are în faţa cui să o facă, iar 'dul care primeşte dezvăluirea o transformă în dez-[Ulr]e dezvăluită numai pentru că are resurse ca să

---

r-* Potrivită, datori, cu sensurile lor actuale ni se pare a fi operaţia intelectuală [i] Potrivită. *Republica,* 515a-d, 517b-c, 537d.

procedeze astfel. Aceasta e convingerea pe care o îm părtăşeşte până la urmă şi Platon, din moment ce i concede că ieşirea din ascundere a fiinţei este un eve niment care are loc doar în prezenţa sufletului disn$_0$ nibil să-1 contemple şi care se realizează efectiv şi are o relevanţă deplină numai dacă există cineva sau ceva capabil să-1 descopere şi să-1 identifice ca atare[3]. Mai mult chiar, Platon avansează ideea că natura însăşi a adevărului rezidă, de fapt, în concordanţa, în conformitatea celor doi membri ai procesului de cunoaştere care sunt gândirea şi „realitatea" asupra căreia ea se exercită[4]. Ambii termeni amintiţi aparţin aceluiaşi domeniu al suprasensibilului[5] şi aceasta este condiţia fundamentală care face posibilă realizarea adevărului ca adecvare şi corectitudine.

Perspectiva din care Aristotel tratează problema adevărului pare să fie la prima vedere radical opusă perspectivei din care o abordează Platon. Adevărul, spune el, nu se află în lucruri, ci în „gândire"[6]. Cu alte cuvinte, adevărul ar fi o rezultantă a procesului cognitiv înţeles ca o modalitate de exprimare a acelei facultăţi spirituale care este gândirea umană. în esenţa lui, adevărul s-ar întemeia, deci, ca adevăr subiectiv. Formularea lui Aristotel este preluată ulterior şi de alb filosofi şi ea ajunge în acest mod să constituie unul din principiile cele mai importante la care aderă teoreticienii cunoaşterii. Astfel, Thoma de Aquino afirmă ş[1] el că „în conformitate cu noţiunea sa imediată şi P[rl]"

[3] Platon, *Phaidon,* 84a-b; *Phaidros,* 249c; *Republica,* 5l7b-c
[4] Platon, *Theaitetos,* 194d.
[5] Platon, *Phaidon,* 80a-b.
[6] Aristotel, *Metafizica,* 1027b.

mordială", adevărul „există" nu în lucruri, ci în gândi-
i Pe o poziție identică se situează, de asemenea, şi Kant. Nu susține el că adevărul nu este în obiect, ci în subiectul care îl „gândeşte"[8]? O întreagă serie de filosofi/ serie care se întinde până în zilele noastre, continuă linia de reflecție amintită. Gânditorii ataşați acestei linii par, aşa cum am văzut, să privilegieze ideea „adevărului subiectiv" şi să considere că totalitatea determinatiilor metafizice ale adevărului se datorează actului cognitiv al subiectului gânditor. O cercetare mai atentă a scrierilor unora dintre filosofii care aparțin acestui curent de gândire şi, în primul rând, a scrierilor lui Aristotel şi Thoma de Aquino ne obligă, însă, ,.ă aducem anumite amendamente acestei prime intenții de caracterizare, bazate, totuşi, pe unele formulări explicite ale autorilor în cauză. Aristotel, de exemplu, admite până la urmă că nu se poate ajunge la adevăr decât dacă ne raportăm la lucrurile care îşi etalează inferența față de gândirea care *vizează,* să le cunoască[9]?
i că întemeierea adevărului fundamental despre ele nu se poate face decât prin identificarea „formelor", a «esențelor" lor specifice. Thoma de Aquino devine şi ' la un moment dat ceva mai comprehensiv şi mai Maleabil în afirmațiile sale. El consideră în continuare ă adevărul rezidă „în mod primordial" în gândire, el concede, totuşi, că „în mod secundar" acesta se * Şi „în lucruri". Mai mult chiar, în cele din urmă °ttia de Aquino atribuie adevărului înțelesul de dormitate" a gândirii cu realitatea şi consideră că

7
Dl«a de Aquino, *Summa Theologiae,* I, Qu. XVI, Art. 2.
naнuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 280. tei.
Metafizica, 1051b.

structurarea lui este un act care trebuie echivalat cu „sesizarea" sau reprezentarea însăşi a formei intrinseci a lucrurilor[10]. Dificultăţi suplimentare apar, însă atunci când analizăm interpretarea pe care o dă adevărului Immanuel Kant. Am văzut că el începe prin a susţine că adevărul este, în esenţa lui, opera gândirii Totuşi, adaugă Kant, pentru ca procesul cunoaşterii să se împlinească efectiv este nevoie ca gândirea („intelectul") să iasă din sine însăşi şi să se exercite asupra acelui domeniu exterior care este alcătuit din obiectele lumii înconjurătoare. Fără îndoială, obiectele „trebuie să se orienteze după concepte" şi nu invers, dar cunoaşterea şi adevărul pe care ea îl implică nu se vor realiza niciodată pe deplin dacă reprezentările conceptuale a priori nu se vor aplica la obiecte şi nu vor fi asociate şi saturate cu intuiţiile sensibile ale acestora din urmă[11]. Adevărul pare să aibă, aşadar, pentru Kant atât un aspect subiectiv, cât şi un aspect obiectiv. Dar trebuie să admitem că obiectul pe care Kant îl are în vedere atunci când se raportează la procesul cunoaşterii nu este obiectul inteligibil, nu este „forma internă a realităţii, nu este „lucrul în sine", aşa cum se constată a fi în cazul lui Arîstotel sau în cazul lui Thoma de Aquino, ci este obiectul dat ca fenomen, este obiectul „experienţei", este obiectul sesizabil printr-o reprezentare sensibilă. Nu e lipsit de intere să observăm, totuşi, că filosoful german nu neagă p° sibilitatea ca lucrul în sine să fie „gândit"; el neag doar posibilitatea ca *noumen-ul* să fie efectiv cun°sCtl ceea ce în concepţia lui revine la a spune că el nu p

[10] Thoma de Aquino, *Op. cit,* I, Qu. XVI, Art. 1 şi Art. 2.
[11] Immanuel Kant, *Op. cit,* p. 277.

ţe fi niciodată descoperit şi prezentificat cu ajutorul unei intuiţii sensibile. Desigur, în principiu ar putea fi luată în considerare încă o cale de acces la forma internă a lucrurilor şi anume intuiţia intelectuală (la care se raportează, de exemplu, Platon şi Aristotel), dar Kant contestă că omul ar fi în posesia unei modalităţi de cunoaştere de acest gen. Suntem nevoiţi să afirmăm, deci, că în viziunea lui întregul conţinut metafizic al adevărului se concentrează în latura sa subiectivă şi că exigenţa de cunoaştere a esenţei în sine a lucrurilor rămâne un deziderat de neatins. Dacă pentru Kant, caracterul metafizic al cunoaşterii derivă în exclusivitate din componenta ei subiectivă, iar formarea adevărului este explicată prin reunirea subiectului „suprasensibil" şi a obiectului „sensibil", precum şi prin adecvarea, considerată a fi fără probleme, a acestora, pentru alţi filosofi, cum sunt cei citaţi mai sus, dimensiunea metafizică a cunoaşterii rezultă din relaţionarea subiectului gânditor cu obiectul inteligibil, iar configurarea adevărului este pusă pe seama adecvării reciproce a celor doi factori cognitivi, adecvare figurată *ab initio* de circumstanţa că „esenţa" ambilor este de natură suprasensibilă.

Este firesc să se vorbească de existenţa unui vădr complex numai dacă adevărul rezidă atât în ect, cât şi în obiect şi de existenţa unui adevăr snzic complex numai dacă se constată congruenţa ;te rială" a celor doi termeni ai procesului de cu- ere - în spiritul celor afirmate în fraza precedentă semnează a fi interpretarea pe care o dă Hegel ăr ului. Adevărul, spune el, este expresia relaţiei e subiect şi obiect, dintre „concept" şi realitatea

pe care acesta o vizează. Adevărul începe prin a funcționa ca o „comparație" între aceşti termeni şi sfârşeate prin a indica identitatea de substanță dintre ei Adevărul ca rezultantă a procesului de cunoaştere afirmă „conținutul" lumii obiective „ca identic cu conceptul" şi, totodată, afirmă „conceptul ca identic cu obiectivitatea"[12]. Cu alte cuvinte, elaborarea adevărului implică mobilizarea conjugată a subiectului şi a obiectului şi presupune realizarea coincidenței între esența suprasensibilă a conceptului şi esența suprasensibilă a realității obiective.

Orice încercare de explicitare a adevărului metafizic trebuie să ia ca punct de plecare formularea clasică a adevărului ca adecvare a gândirii şi a lucrurilor[13] (formulare care, după cum ştim, îi aparține lui

[12] G. W. F. Hegel, *Ştiința logicii,* ed. cit., p.785.

[13] Este oare formularea aceasta o definiție? Dacă prin definiție vom înțelege acea operație a spiritului prin care se indică una sau câteva din notele esențiale ale conceptului pe care intenționăm să-l explicăm, atunci noi o putem denumi în acest mod. Acceptând ideea că acest enunț este o definiție urmează să ne întrebăm dacă el constituie o definiție reală sau o definiție nominală. Susținând că definiția amintită nu face altceva decât să clarifice sensul unui cuvânt prin raportarea lui la sensurile altor cuvinte, unii filosofi consideră că ea este o definiție nominală. în această direcție se pronunță, de exemplu, Kant. In contextul în care el atribuie subiectului care gândeşte şi care elaborează judecăți un rol decisiv în configurarea adevărului *(Critica rațiunii pure,* ed. cit., pp 96 şi 280), interpretarea lui ne apare ca fiind pe deplin justificată. ^ar tot Kant este acela care afirmă că finalizarea procesului de cunoaştere este de neimaginat în afara reprezentării sensibile a *o*biectului. Adevărul ar avea, aşadar, alături de componenta sa „nominală", şi o componentă „reală". Desigur, aceasta din urmă nu coincide nici cu întregul formei interne a lucrurilor vizate şi nici doar cu o parte a caracteristicilor sale. Elementul „real

c jsraeli), să o reinterpreteze şi să o extindă mai în sensul celor sugerate de Hegel. Prin adevărul etafizic ar urma să înţelegem atunci actul de adec-are (de „egalizare") a subiectului cunoscător şi a ibiectului cognoscibil finalizat prin revelarea elementului de identitate (de natură suprasensibilă) existent între ele[14].

---

adevărului constă, în concepţia lui Kant, în obiectul a cărui prezentă „în carne şi oase" este făcută evidentă printr-o intuiţie sensibilă. Pentru metafizicienii „puri", în schimb, el este reductibil la forma suprasensibilă a obiectului descoperibilă cu ajutorul gândirii. Dar în ambele cazuri se poate vorbi de afirmarea existenţei urei Iahiri „reale" sau obiectuale a adevărului. La această latură se impune să adăugăm - ne sugerează atât Kant, cât şi metafizicienii „pjri" - componenta „nominală" a adevărului, de identificat în intervenţia subiectului şi în elaborările sale conceptuale. Definiţia ,ub vărului ar trebui, deci, caracterizată ca fiind o definiţie, ca să spunem aşa, realo-nominală. La rândurile de mai sus, ar trebui adăugate următoarele precizări: 1) adevărul (inclusiv adevărul metafizic) nu este o „esenţă în sine" specificată, nu este o „spe- • şi, deci, în formularea definiţiei sale nu putem aplica regula *w genus proximum et differentiam specificam* şi 2) adevărul nu re-'ezintă dezvăluirea de la sine a unei „esenţe în sine" oarecare, el nsrituindu-se numai şi numai ca o *relaţie* între un subiect care ezvăluie şi un obiect care se oferă dezvăluirii. Investigaţiile din acest capitol se limitează la a lua în discuţie wtul cognitiv care se poate stabili între subiectul uman şi J sau forma internă a lucrurilor. Se poate, însă, cerceta şi la dintre subiectul uman şi fiinţa „situată" dincolo de obiecte-umii înconjurătoare, adică relaţia dintre om şi Dumnezeu, ttlu-se caracterizarea şi descrierea adevărului în care relaţie este în măsură să se finalizeze. De această proble-Ocupăm la capitolul intitulat *Despre Dumnezeu.* în fine, se erceta relaţia cognitivă a subiectului cu sine însuşi şi iden-sPecificui adevărului autocognitiv. O astfel de analiza re-

Care sunt, însă, mijloacele specifice prin ca subiectul reuşeşte să vină în întâmpinarea obiectului şi să şi-1 aproprie din punct de vedere cognitiv? n primă modalitate ar fi aceea a intuiției intelectuale După unii filosofi, gândirea ar avea capacitatea de a prinde prin intermediul unei „vederi" instantanee forma internă a lucrurilor. Rezultatul contemplării ar fi sau o pură reprezentare mentală sau o reprezentare mentală însoțită de cuvântul care o denumeşte. Aceasta este, în orice caz, concluzia spre care converg unele gânduri ale lui Platon[15]. Clipa privilegiată în care se consumă intuiția intelectuală ca atare este precedată, însă, de o serie temporală care adiționează un număr indefinit de intuiții sensibile ale lucrurilor individuale traversate, toate aceste intuiții, de perceperea încă neclară a formei fondatoare a speciei în care se integrează lucrurile respective. Repetabilitatea intuițiilor sensibile şi a perceperii confuze a esenței lucrurilor pregăteşte ecloziunea intuiției intelectuale prin care este aprehendată cu toată claritatea această esență şi prin care sunt indicate cu exactitate comunul şi generalul care întemeiază fiecare specie în parte[16]. Scopul funda-

prezintă unul dintre obiectivele capitolului *Cunoaşterea metafizică.*

[15] Platon, *Phaidros,* 250b-c; *Timaios,* 51c-52a; *Philebos,* 39b.

[16] Platon, *Phaidros,* 249c-250a; v., de asemenea, Aristotel, *Analitica secundă,* II, 19,100a.

Trebuie să precizăm, însă, că după Platon doar suflet"[1] intelectual „coborât" pe pământ din lumea celestă şi încarcera într-un trup muritor are nevoie de această etapă premergător cunoaşterii pure, etapă care e compusă dintr-un număr nedet minat de intuiții sensibile, de percepere încă neclare ale f°rnl fletul paradigmatice a lucrurilor. Spre deosebire de acest suflet, su:

ntal al cunoaşterii suprasensibile ar fi intuirea ace-
principii etern identice lor însele care stau la baza '
^figurării uneia sau alteia dintre clasele de obiecte jjn
care este constituit universul.

Poziția adoptată de Platon şi Aristotel şi împărtăşită de aderenții tor, inclusiv de cei din zilele noaste, pare să nu ridice nici un semn de întrebare. Şi, totuşi... Adevărul este că nici Platon, nici Aristotel şi nici urmaşii lor riu ne dau indicații foarte exacte în legătură cu modalitatea în care ființa-esență a lucrurilor ar urma să se ofere contemplării intelectuale. Ne putem gândi că această ființă-esență ar trebui să fie percepută ca un fel de principiu fondator coincident cu o entitate indivizibilă sau, dimpotrivă, ca un fel de pfan nu schemă de funcționare ale cărei detalii sunt „vizu-simultan în totalitatea lor, deşi în acest din caz ar trebui să renunțăm la presupoziția că această ființă-esență este ceva indivizibil. Dar în ambele cazuri intuiția ar trebui să fie asociată cu o putere intelectuală ieşită din comun, cu o putere intelectuală «supraumană". Să recunoaştem, însă, că atât Platon, cât şi Aristotel consimt la această idee, ambii afirmând că *nous-ul* are în el ceva „divin"[17]. Dar gândirea „comună" procedează cu siguranță altfel, "itenționându-se asupra a ceea ce în termeni moderni [lr] putea fi desemnat ca reprezentând, cel puțin pentru [fl]mțele vii, programul genetic al speciilor (vezi în acest sens capitolul anterior *Ființa, devenirea, gândirea,* [lr]*nbajul),* ea se exprimă prin cumularea succesivă de

---

[Ire] trăieşte în „cealaltă" lume are un acces imediat şi permanent î? 5[heti]f[)]uri/ la principii.

Iaton(*Phaidon,* 80a-b; Aristotel. *Despre suflet* 430a.

observaţii, judecăţi şi raţionamente. Opacă faţă de clipa privilegiată în care se absoarbe completamente si se fixează definitiv intuiţia intelectuală, ea se consun^ în întregime pe un parcurs temporal. Este interesant de observat că şi filosofii antici vorbesc de gândirea „comună" (de gândirea discursivă), neuitând chiar să-i menţioneze atributele pozitive. Unii dintre ei afirmă că gândirea discursivă este cea de-a doua facultate de cunoaştere a esenţei lucrurilor cu care e înzestrat omul. Aceasta este, de exemplu, opinia lui Aristotel. Nu numai intuiţia intelectuală, ci şi judecata, crede el, ar fi o cale de acces la tiparul formator al lucrurilor grupate într-o clasă sau alta. Dar judecata enumera şi „divizează". Dacă plecăm de la presupoziţia că fiinţa-esenţă asupra căreia urmează să se direcţioneze judecata este ceva indivizibil, rezultă de la sine că această operaţie a spiritului nu reprezintă o modalitate adecvată de cunoaştere. Putem pleca, însă, şi de la ipoteza opusă, la fel de verosimilă, că forma ar fi constituită din părţi, că ea este ceva divizibil[18] şi atunci trebuie să considerăm cu siguranţă judecata ca fiind o modalitate potrivită de apropriere cognitivă. La acest nivel de exprimare a gândirii, nivel acaparat în întregime de actul judecăţii, apare - spune Aristotel - Ş[1] eroarea sau, mai exact, apar atât adevărul, cât şi eroarea ca elemente ale unei relaţii inextricabile[19]. Când ne

[18] Aristotel, *Metafizica,* 1035b-1036a.

[19] *Ibidem,* 1027b.

De observat că o concepţie despre adevăr şi eroare *iot-* mulată în termeni aproape identici poate fi regăsită la un ^ sof modern ca Immanuel Kant (v. *Critica raţiunii* **cit.,** p. 280).

aportăm, însă, la intuiția intelectuală în care se finali-'ează intenția de cunoaştere a celor „simple", a formelor indivizibile, nu poate fi vorba de nici o eroare; această intuiție este întotdeauna o intuiție corectă, >xactă, adevărată[20]. De unde, totuşi, certitudinea că intuiția intelectuală este o intuiție adevărată? Neştiind ceea ce este eroarea, gândirea intuitivă nu are cum să se asigure pe sine că nu comite o greşeală în efortul său de cunoaştere. Doar o energie spirituală capabilă să distingă între adevăr şi eroare poate să-şi asume rolul de a verifica dacă intuiția intelectuală este sau nu este o reprezentare „adevărată". Dar această energie nu poate fi decât gândirea discursivă. O astfel de concluzie, care derivă din unele reflecții ale lui Aristotel însuşi, implică ideea superiorității gândirii discursive n raport cu gândirea intuitivă. Afirmând implicit că gândirea discursivă se află pe o scară ierarhică mai înaltă decât gândirea intuitivă, Aristotel nu face, însă, decât să vină în contradicție cu teza sa explicită prin e este susținută superioritatea gândirii intuitive fade gândirea discursivă... Dar nici ideea - implicită

Aristotel, *Metafizica,* 1051b; *Despre suflet,* 430a.

De remarcat aici că afirmațiile prin care Aristotel acordă
îi intelectuale un rol primordial în procesul cunoaşterii
eciate în mod cu totul deosebit de un gânditor contempo-
Wartin Heidegger. Teza lui Aristotel după care intuiția in-
reprezinți? întotdeauna o intuiție *adevărată* este interpre-
losoful german ca implicând ideea că locul originar a]
[1] se situează în alt tip de gândire decât cel al gândirii
■ într-o gândire „descoperitoare" preenunțiativă. Dar
[e] constituie tocmai presupoziția fundamentală de la
[ă] Şi teoria sa despre adevăr (cf. *Sein und Zeit,* ed. cit.,

- a superiorității gândirii discursive în raport cu gân direa intuitivă nu este fără nici o fisură. Desig$_{Ur}$ această formă de gândire este singura în măsură, în concepția lui Aristotel, de a disocia adevărul de eroare sau, dacă se preferă, de a le asocia într-o unitate dialectică, însă tot ea este aceea care în cursul desfăşurării sale face posibilă nu numai cucerirea adevărului, ci şi căderea în eroare. Această ultimă evidență a unei „realizări" posibile o diferențiază în mod semnificativ de gândirea intuitivă, care se finalizează întotdeauna într-o reprezentare adevărată, şi pune chiar sub semnul întrebării presupusa sa superioritate. Ce justificare ar mai avea, desigur, să situăm în vârful ierarhiei o operație spirituală pândită în permanență de pericolul eşuării în eroare? Dacă se ia în considerare exclusiv această caracteristică a gândirii discursive, atunci este limpede că, în comparație cu gândirea intuitivă, ea trebuie să fie desemnată drept o energie spirituală „inferioară". Finalmente, atitudinea lui Aristotel poate fi rezumată astfel: unul din tipurile de gândire amintite este în raport cu celălalt când inferior, când superior... Din această contradicție internă a concepției sale, Aristotel nu a reuşit să iasă niciodată.

O ultimă întrebare legată de gândirea discursivă ar fi aceasta: cum se explică performanța ei de a atinge, în unele cazuri, adevărul şi incapacitatea ei a scăpa de capcanele erorii, în altele? Exprimarea ad vărului se datorează oare în întregime resurselor p prii ale acestui tip de gândire, iar ratarea acestui obie tiv trebuie pusă în totalitate, la rândul ei, P^{e} ma deficiențelor sale originare? Să ne reaminti[1]" Aristotel, ca să ne referim acum numai la el, &■

uneori să dea un răspuns afirmativ la această întreba-
par tot el este acela care, în alte momente, susține că nici enunțul adevărat nu este de conceput în afara raportării subiectului gânditor la realitate, la lucruri, la esența lucrurilor şi nici enunțul eronat[21]. Corectitudinea şi incorectitudinea judecății ar trebui asociate, ne sugerează, aşadar, Aristotel, nu numai cu pozitivitatea internă a gândirii şi, respectiv, cu negativitatea ei internă, nu numai cu disponibilitatea ei de a respecta legile logice şi, respectiv, cu disponibilitatea ei de a le încălca, ci şi cu starea de a fi a lucrurilor. Cum anume se prezintă efectiv această stare de a fi „în sine" a lucrurilor sau mai bine zis această stare de a fi relativ 'în sine" a obiectelor lumii (relativ „în sine" pentru că ea mi rămâne niciodată într-o pură izolare , ci se proiectează întotdeauna spre un subiect gânditor), nu aPiâm de la Aristotel. Dar este plauzibil să ne imaginăm că uneori lucrurile se oferă şi se dezvăluie intenA de cunoaştere a ființei umane şi că alteori ele i se etuză şi se retrag din fața ei, camuflându-se sau Kunzându-se cu „viclenie". Accesul la forma integră a lucrurilor pare să fie condiționat, deci, nu unai de respectarea principiilor intrinseci de funcți-
a gândirii (discursive), ci şi de permisiunea pe
ceastă formă o acordă subiectului uman pentru a iterogată de el. La rândul ei, imposibilitatea de a >
acest obiectiv pare să se explice nu numai prin ă gândirea (discursivă) încetează să se mai ba-- legile care îi asigură o exprimare corectă, ci şi ptul că esența lucrurilor rezistă în fața, cel pu-

[21] *Metafizica, 1051b.*

ţin, a unei anumite pretenţii de cunoaştere,, neaccen tând să-şi dezvăluie „misterul".

Binele ar trebui cercetat din aceeaşi perspectivă - de natură relaţională - din care a fost cercetat şi adevărul. Pentru majoritatea filosofilor importanţi, binele este ceva „dezirabil", este ceva la care „aspirăm" cu toţii[22]. El nu poate fi conceput în afara unei anumite intenţii apreciative venite din partea subiectului uman şi în afara situării sale în vârful unei ierarhii posibile de valori. Dar ce este acel ceva „dorit" sau „preferat" pe care subiectul caută să şi-1 aproprie sau pe care urmăreşte să-1 edifice înălţându-1 din profunzimea interiorităţii sale spirituale? Binele vizat poate fi un „obiect" aflat în exteriorul subiectului sau poate fi un „obiect ideal" elaborat în intimitatea conştiinţei, dar un „obiect ideal" ale cărui determinaţii pot fi proiectate şi implementate, în anumite condiţii, în lumea „sensibilă". Binele este, aşadar, rezultatul unui anumit tip de raport instituit între subiect şi obiect. Este adevărat că Platon, de exemplu, vorbeşte la un moment dat de existenţa binelui în sine, de existenţa unui „obiec bun în sine. Dar tot el este acela care nu uită să n amintească faptul că binele în sine, că binele obiec

[22] Cum putem cataloga oare această formulare? Dacă echiv definiţia cu enunţul care se face *per genus proximunt et dtjî*[e] *specificam,* este evident că această formulare nu este o o ' a însă dacă îi atribuim definiţiei înţelesul de etalare [inC]_[oin]f notelor unui concept, atunci este permisibil să echivalau[1] larea amintită cu o definiţie.

constituie ca atare numai pentru un subiect care îl ontemplă şi îl desemnează ca fiind ceva dezirabil sau nreferabil[23]. Am putea reformula poziția pe care se situează Platon, afirmând că pentru el natura binelui are un caracter complex, ea rezultând din reunirea în acelaşi tot a unui aspect obiectiv cu un aspect subiectiv.

Dar în ce anume rezidă obiectualitatea binelui, în ce anume rezidă acea componentă a sa care îl transformă în ceva „dezirabil"? „în şinele" obiectual al binelui ar consta în capacitatea intrinsecă a esenței ideale, a *eidos-ului* de a funcționa ca un fel de principiu formativ, ca un fel de cauză originară a tuturor lucrurilor care fac parte dintr-o clasă sau alta. în univers nu există, însă, numai o singură cauză primordiali numai un singur principiu generativ, ci mai multe. tn consecință, nu ar trebui să vorbim de prezența fon- **ifttoare** doar a unui singur „bine", doar a unui bine ‚sirigular", ci de prezența mai multor tipuri de bine sau de aceea a unei specificări multiple a binelui. Aceasta este în orice caz poziția pe care se situează iton în unele din operele sale[24]. Dar în alte scrieri, el -lină să creadă, totuşi, că tot ceea ce este creat ar tre-[1] raportat la un unic principiu generativ, la un bine [Uc'] la binele suprem[25]. Regăsim această idee la 'tin; şi la el obiectualitatea binelui derivă din poziti-[ea] în

pp

la el acest principiu, echivalat, întocmai [Dn]/ cu ființa absolut nedeterminată şi nedife afara omului a principiului creativ suprem, l l ca la ființa absolut nedeterminată şi nediferentia-

[2] Platon, *Philebos*, *61a.*

5 p, f [Vede]a, de exemplu, *Phaidon,* lOOb-d. [lato]n, *Republica,* 509b.

tă (în sine), primeşte, aşa cum am avut prilejul să pre cizăm deja, numele de Dumnezeu[26], nume pe car Platon încă nu i-1 atribuia. Identificarea aspectului obiectiv al binelui cu fiinţa divină este o procedură exegetică pe care o întâlnim, însă, şi într-o epocă anterioară aceleia în care a trăit Plotin; o întâlnim, de pij. dă, la Aristotel, numai că, în cazul lui, Dumnezeu e făcut să coincidă cu primul mişcător nemişcat al universului, deci cu o fiinţă (supremă) determinată[27]. Pe aceeaşi linie de gândire se situează şi filosofii a căror sursă primară de inspiraţie o constituie Cărţile sfinte. Pentru Thoma de Aquino, de exemplu, Dumnezeu se identifică cu Binele suprem, deoarece El reprezintă „prima cauză efectivă" a tuturor lucrurilor şi „perfecţiunilor"[28].

Cât priveşte latura „subiectivă" a reflecţiilor gânditorilor amintiţi (ca, de altfel, şi a multor altora) şi anume aceea prin care ei apreciază că realitatea „în sine" avută în vedere formează ceva absolut „dezirabil", ea are la originea dezvoltării sale credinţa tuturor acestor gânditori că ceea ce este trebuie preferat lui ceea ce nu este şi, în plus, că dacă ceea ce este funcţionează, parţial sau integral, ca un principiu al şirului indefinit al lucrurilor, atunci ceea ce este trebuie pi"ei" ferat în mod necondiţionat lui ceea ce nu este.

Obiectualitatea binelui poate fi, însă, şi rezultatul demersului reflexiv al gândirii. Dezirabile W c mai înalt grad pot fi considerate atunci auto

---

[26] Plotin, *Enneade,* VI, 9,9.
[27] Aristotel, *Metafizica,* 1072b.
[28] Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*. I, Qu. VI, Art. Art. 2.

biectivările gândirii în concepte, judecăţi şi raţionamente, precum şi cercetarea acestora din perspectiva legilor şi a criteriilor operaţionale autonome care stau i baza elaborării lor. Este adevărat că unele din aceste autoobiectivări ale gândirii păstrează anumite legături cu realitatea exterioară, întrucât ele se configurează în urma intenţionăm ei (a gândirii) asupra tiparelor ideale ale lucrurilor, dar şi aceste forme de exprimare pot fi izolate, în ultimă instanţă, în ele însele şi supuse unei analize al cărei scop final este descoperirea structurii lor logice. Oricum ar fi, activitatea gândirii care se gândeşte pe sine, activitatea gândirii care se ia pe sine ca obiect de cunoaştere trebuie înscrisă, după opinia multor filosofi, în rândul celor mai demne de apreciat activităţi omeneşti, iar unii dintre ei, ca de exemplu Aristotel, cred chiar că ea reprezintă modul prin care noi suntem în măsură să accedem la binele suprem[29].

Obiectualitatea binelui poate fi asociată, însă, nu numai cu o gândire de tip contemplativ, ci şi cu o gândire de natură „practică", cu o gândire de natură «acţională", aşa cum procedează, de pildă, Immanuel

---

[29] Aristotel, *Etica nicomahică, U77b.*

Ceea ce spune Aristotel în paragraful indicat mai sus să vină, însă, în contradicţie cu enunţul prin care el atribuie în sine a Iui Dumnezeu caracterul de Bine suprem. adevăr, în această interpretare, obiectualitatea binelui nu mai U COnsiderată ca aparţinând exteriorităţii subiectului uman, ea -chivalată cu o formă de exprimare particulară a capacived r Intrinseci acestui subiect. Dar amintirea celuilalt punct de e nu dispare cu totul, din moment ce Aristotel acceptă ideea avitatea gândirii umane are în ea ceva de natură divină

Kant. Este adevărat că gândirea practică („ratiun practică") la care se referă Kant urmăreşte, în ultima analiză, să canalizeze într-o direcţie precisă şi să ordo neze în jurul unor nuclee de stabilitate atitudinile s comportamentele noastre din viaţa de zi cu zi, din via-ţa supusă constrângerilor „empirice", dar tot atât de adevărat este şi faptul că principiile şi regulile pe care această raţiune le formulează sunt deduse exclusiv din propriile sale posibilităţi de exprimare şi de repre-zentare a priori, ceea ce înseamnă că, cercetată în sine, ea se dovedeşte a fi o gândire de tip metafizic. Binele, binele suveran *(das hochste Gut)* nu poate fi conceput în afara puterii de configurare şi semnificare cu care este înzestrat acest gen de gândire. Raţiunea practică îl pune în modalitatea unei reprezentări pure a priori, a unei „forme" ideale, a unui „obiect" ideal. Ambele componente ale binelui suveran intră în această cate-gorie. Intră, desigur, în această categorie mai întâi elementul moral, care este elementul lui esenţial. Ra-ţiunea pură practică dată ca voinţă pură, ca voinţă li-beră în sine, ca voinţă absolut autonomă îşi dictează sieşi legea morală (imperativul categoric) ca principi» de acţiune valabil pentru toate fiinţele care dispun de facultatea gândirii. „Scrutată" în ea însăşi, legea mora-lă îşi dezvăluie mecanismul intim de funcţionare: ea nu serveşte nici unui scop exterior, nici unei finalitap empirice, singurul său scop, singura sa finalitate limitându-se la ideea acceptării ei exclusiv pentru a ne. Legea morală, lege care constituie condiţia în[s] de existenţă a lumii inteligibile (adică a comuni», tuturor fiinţelor raţionale), îşi datorează valabilii adevărului ei circumstanţei că ea se identin'[că]

enunţul unui principiu care nu conţine nici o „imposibilitate internă", nici o contradicţie[30]. Neacumulând nici o contradicţie în infrastructura ei ideatică, legea morală devine automat aplicabilă pentru orice fiinţă raţională. în aceasta constă unul din aspectele obiectualităţii ei: în necesitatea obligatorie a funcţionării sale în lumea inteligibilă, în extensiunea universală a caracterului său pur raţional. Celălalt aspect al obiectualităţii sale derivă, aşa cum sugeram mai sus, din actul prin care raţiunea practică pune moralitatea „în faţa sa" în calitate de reprezentare şi o desemnează ca formă conceptuală, ca formă „ideală". Acelaşi aspect îl identificăm şi atunci când luăm în discuţie cel de-al doilea element component al binelui suveran, aşadar atunci când ne referim la fericire. Starea de fericire e prezentată de Kant nu în termeni psihologici, *o* în termeni prin excelenţă filosofici; ea e ridicată până la nivelul abstracţiunii ideatice, înţeleasă, ca să spunem aşa, nu ca o simplă stare, *ci* ca o reprezentare conştientă despre o stare anume şi definită, în consecinţă, ca acea modalitate de a fi a fiinţei raţionale căre-[la] -„în întregul existenţei ei, *totul îi merge după dorinţă şi voinţă"*[31]. în plus, ideea de fericire, luată în accepţiu-

---

"oate că formulările cele mai importante ale imperativului cagoric sunt următoarele: „acţionează numai conform acelei ma te prin care să poţi vrea totodată ca ea să devină o lege univer sal*" /î •

[1] *(întemeierea metafizicii moravurilor,* în *întemeierea* ***meta-***

[lc]» *moravurilor. Critica raţiunii practice,* trad. de Nicolae gdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 39) şi, respectiv,

[lo]nează astfel ca să foloseşti umanitatea atât în persoana ta, m persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, j, j [mci]odată numai ca mijloc" *(Ibidem,* p.47).

[am]anuel Kant, *Critica raţiunii practice,* ed. cit., p. 215.

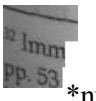
nea amintită, nu conţine nici o contradicţie internă. Ea rămâne noncontradictorie în sine chiar şi atunci când determinând-o în mod suplimentar, vom afirma că pentru a-şi merita cu adevărat numele, pentru a fi aşadar, desăvârşită, starea de fericire trebuie să treacă dincolo de orice limită temporală, transformându-se într-o stare de fericire eternă. Ideea de fericire eternă îşi câştigă deplina sa valabilitate numai în cazul că o asociem cu postulatul existenţei lui Dumnezeu şi ajungem să emitem ipoteza că fiinţa divină recompensează orice fiinţă umană care s-a ilustrat prin virtuţi morale deosebite cu starea de fericire nu numai în această viaţă, ci şi în „viaţa viitoare". Atât postulatul existenţei lui Dumnezeu, cât şi supoziţia recompensei divine extinse în eternitate nu conţin în sine nici o contradicţie şi ele permit, prin urmare, să se spună că, întrucât nimic nu împiedică realizarea fericirii într-o lume inteligibilă, cel de-al doilea element al binelui suveran se remarcă şi el printr-un caracter necesar şi „obiectiv".

Obiectualitatea binelui suveran sau, mai exact, a componentei sale morale are, însă, încă un aspect Acesta se explică prin circumstanţa că aparţinând nu numai lumii inteligibile, ci şi lumii sensibile, omul caută să facă din principiile sale morale criterii de acţiune şi în aceasta din urmă. Din „porunci" liber asumate şi neîngrădite de nici un obstacol, aşa cum *f*[ţionau în lumea inteligibilă, ele se vor transforma, i*[1] să, acum în „datorii", adică în norme de acţiune care trebuie să învingă rezistenţa lumii empirice ce-i [atf]

plăcerii şi concepţiei relativiste pe care ea o im-jj$_c$ă valoarea cea mai înaltă[32].

Gândirea lui Kant nu uită, însă, să afirme şi pxistenta laturii subiective a binelui suveran. Această latură decurge din împrejurarea că fiecare fiinţă raţională face din binele suveran *propriul* său scop şi vede în el Jezirabilul cel mai înalt cu putinţă. Dar o astfel de opţiune nu ar fi posibilă fără presupozitia că lumea inteligibilă, chiar dacă aceasta cuprinde doar obiectele ideale pe care le elaborează conştiinţa, este superioară prin veşnica sa identitate cu sine lumii empirice şi fenomenelor pe care ea le conţine cu tendinţa lor inerentă de a se impregna cu versatilitatea devenirii.

Orice cercetare a problematicii binelui implică, cu siguranţă, şi o cercetare a problematicii răului. Biţi le se află în permanenţă într-o relaţie inextricabilă .a răul, cum observa încă Platon[33], şi numai descifrarea sensului opoziţiei dintre aceşti termeni ne poate onduce la luminarea cu adevărat satisfăcătoare a 'emnificaţiei profunde pe care o conţine fiecare în parte. Am văzut că binele poate fi descris ca fiind acel ceva care este dezirabil pentru subiectul uman. Cum putem caracteriza, însă, răul? Cea mai adecvată descri-^{e} a sa pare să fie aceasta: răul este acel ceva pe care obiectul uman îl consideră „indezirabil", îl consideră nedorit pentru ei. Acest enunţ coincide cu o formă ^{ev}aluare negativă şi în acest gen de apreciere pe ^{e} conştiinţa îl *realizează* trebuie să identificăm in-subiectului uman de a se apăra de orice imixti-



*nuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., şi 73.

[n] *Theaitetos, i'/ba.*

une a răului. Conştiinţa care neagă răul şi-l p aparţine tipului de conştiinţă „bună" şi manifestare ei joacă rolul unui act de terapie preventivă. Subiectul care emite judecata negativă este încredinţat că el dispune de capacitatea de a discerne fără greş între bine şi rău şi că alegerea lui este întotdeauna infailibilă Raportul dintre o astfel de conştiinţă valorizatoare şi răul „în sine" (relativ „în sine" pentru că „în şinele" său apare întotdeauna în această calitate numai în fata acestei conştiinţe) nu conduce la contaminarea primului său termen cu determinaţiile celui de-al doilea, între ei păstrându-se o distanţă radicală. Dar înspre ce anume se intenţionează această conştiinţă care neagă şi care rămâne, totuşi, în esenţa ei o conştiinţă afirmativă, o conştiinţă care pozitivează implicit anumite forme şi moduri de a fi? Ea poate viza un arhetip al răului, un principiu generativ al tuturor structurilor specificate ale răului, care, ne sugerează Platon, ar avea de jucat un rol întemeietor la fel de important ca rolul întemeietor al oricărei alte *eide*[34]. Desemnarea răului ca o cauză originară vine, însă, în contradicţie cu atitudinea pe care Platon o adoptă în alte locuri, în *Phaidon,* de exemplu. Din acest dialog rezultă că nici o cauză originară nu poate fi rea, întrucât ea este < „fiinţă" generatoare de fiinţe şi mai rezultă că doai o non-cauză originară sau o non-fiinţă generatoare c fiinţe ar putea fi calificată în acest mod. Aceste atitudini diferite vor continua să-şi dispute întâietatea Ş mai târziu în opera lui Platon, fără ca balanţa să se cline decisiv în favoarea vreuneia dintre ele. S
I *vlt*

[34] Platon, *Republica,* 476a; *Theaitetos,* 186a.

, agxnente ale scrierilor sale, Platon pare dispus să -orde răului statutul unui ceva care este, dar al unui ,va care este în sens negativ. El vorbeşte, astfel, de xistenta „sufletului rău" al lumii care s-ar afla într-o mpetiție permanentă cu „sufletul" ei „bun"; dacă în *cel* din urmă ar trebui să identificăm un principiu de acțiune constructiv, în cel dintâi nu am avea de identificat decât un principiu de acțiune distructiv[35]. Dar în alte părți ale operei sale, Platon pare doritor să scoată răul de sub influența decisivă a „suprasensibilului" (chiar dacă el se referă la un „suprasensibil" ce se manifestă exclusiv într-o direcție negativă), pentru a-l face să poarte marca indelebilă a „sensibilului" şi pentru a descoperi în el efectul imediat al devenirii „materiei" lipsite de orice formă şi de orice determinare po/itivă[36]. Această ultimă atitudine îşi pune amprenta Asupra dezvoltării ulterioare a gândirii metafizice. Aristotel acceptă şi el ideea că principiul de acțiune al râului trebuie căutat la nivelul materiei, dar el îl loca-"■ffiază, totuşi, numai în sfera de existență a lumii sub-uiare[37]. Plotin, în schimb, respectă întru totul spiritul ansiderațiilor lui Platon şi, dezvoltând într-o manieră iroasă şi pe deplin explicită ceea ce la Platon era •rimat adeseori într-un mod oarecum difuz şi im-cit/ el face observația că „răul" ar trebui echivalat cu lcipiul devenirii haotice şi „informe" a te tuturor lu-Jor sensibile, cu principiul devenirii destructuran-tttii luate în ansamblul ei[38]. întreaga reflecție

*%***> *Legile, 896e.*
» *r°*'Politica, 273b-c. J*f Metafizica. 1051a.*
*'En**neade,* I, 8, 3; I, 8, 5; I, 8, 7.

ulterioară a metafizicii tinde să meargă pe drumul deschis de Platon şi reamenajat de Plotin. Istoria gândirii consemnează, însă, şi o atitudine contrară poziției semnalate în rândurile precedente. Aceasta se va contura în maniera cea mai expresivă la Nietzsche, care aşa cum rezultă cel puțin din unele pagini ale sale susține că, dimpotrivă, cel care ar trebui ridicat până la rangul binelui însuşi ar urma să fie principiul devenirii materiale a lumii, în timp ce principiul ființării sale „spirituale" sau „suprasensibile" ar trebui retrogradat până la a-1 face să coincidă cu răul însuşi.

Din cele spuse până acum am putea trage concluzia că în concepția gândirii metafizice principiul binelui şi principiul răului îşi împart în egală măsură dominația asupra universului. însă din momentul în care raportarea Ia Dumnezeu, la ființa (suprasensibilă) creatoare a tuturor formelor „ideale", ca şi a tuturor fiindurilor individuale care intră în compoziția lumii începe să se facă din perspectiva filosofiei creştine, concepția metafizicii cunoaşte schimbări extrem de importante. De acum înainte binele cu care este identificat Dumnezeu va fi supraordonat termenului său opozitoriu care este răul (răul „sensibil", material, corporal), iar acesta din urmă va ajunge uneori să *ne* echivalat cu ceva care este făcut posibil sau cel pup[11] cu ceva care este tolerat de către cel dintâi.

Ce se întâmplă oare cu subiectul uman atun< când acesta intră în contact cu răul exterior, cu raU „obiectual"? Cei mai mulți dintre reprezentanții ga dirii metafizice înclină să creadă că aptitudinile e luative cu care el este înzestrat îl ajută să evite ev alele influențe ale răului. Această pozitivitate intri

x a capacității sale de apreciere s-ar explica prin aceea s o astfel de capacitate vine în prelungirea acelei componente superioare a ființei umane care este gândirea, constituindu-se finalmente nu ca o simplă putere de apreciere, ci ca o gândire care evaluează şi ierarhizează ceea ce ştie. Punându-se ea însăşi de cele mai multe ori ca „formă", gândirea nu ar întâmpina dificultăți în a cunoaşte ceea ce are un caracter identic cu propriul ei specific şi, apoi, în a se recomanda pe sine şi a propune ceea ce este congruent cu ea ca modele demne de urmat. In unele momente privilegiate, gândirea şi-ar depăşi chiar statutul ei obişnuit, pentru a aprehenda într-un act de intuire „supraformală" ceea ce nu are nici o formă, dar generează toate formele posibile şi, în continuare, pentru a desemna acti-' i tea ei particulară, precum şi ceea ce a reprezentat *jj;ectul* vizării sale cognitive cu titlul de modele de ințare exemplare. Posibilitățile de manifestare ale ^■ndirii nu se opresc, însă, aici. Diferențiindu-se de iiiodalitatea ei originară de a se exprima, modalitate >rin intermediul căreia ni se permite accesul direct fie esențele ideale, fie la „supraesența" divină şi -inându-se oarecum ca altul ei, dar ca altul ei ideal, indirea devine capabilă să pătrundă în interiorul ter iei şi să o contemple în „obscuritatea" ei de ne- ^ătu rat 39 înălțându-se, apoi, până la un ultim punct edere autoevaluativ şi evaluativ, subiectul fade uman

lta te desăvârşită ființa sau „supraființa" este su- gândirii care se limitează la a colecționa o se-

în mod firesc că gândirea care „vede" cu o d

---

ttn - *Enneade,* I, *8, 9.*

rie de reprezentări „obscure" ale materiei[40] şi, de asemenea, că ceea ce are o natură identică cu natura dp mersului ei primordial este mai demn de prețuire de cât ceea ce are o natură într-o anumită măsură asemănătoare cu natura demersului ei secundar.

Dacă pentru cei mai mulți metafizicieni răul exterior nu pare să atingă omul, nu înseamnă că, în concepția lor, acesta se poate sustrage influenței oricărui fel de rău. Prezența unui rău interior este, de fapt, inevitabilă. Corpul, cu lipsa lui de măsură, cu înclinația lui spre excese, precum şi părțile inferioare ale sufletului (adică partea pasională şi partea apetență), care nu fac, în fond, decât să traducă, la nivelul autoreprezentărilor conştiente, tendințele inerente corpului, sunt responsabile de apariția răului specific prin excelență ființei umane, inclusiv a răului de natură etică, deci a râului care alterează grav viața comunitară[41]. Ce raport există între acele părți inferioare ale sufletului care elaborează reprezentările unor acțiuni posibile menite să cauzeze răul şi gândirea care se exprimă prin intermediul conceptelor al căror scop este acela de a identifica şi indica esența ideală a lucrurilor? Sufletul care ştie că reprezentările „răutății" sale sunt reprezentările „răutății" sale este, aşa cum ne sugerează Plotin să-l caracterizăm, tot un fel de energie gânditoare, dar o energie gânditoare care, ieşind „din sine" şi deviind de la cursul ei firesc, abandonează domeniul ei particular, care este acela al conceptelor pure, pentru a-şi îndrepta atenția asupra unui matei"[1]"

"***Ibidem.***

[41] **Platon,** ***Phaidon,*** **80a-b;** ***Republica,*** 435e-444e şi Plotin, **1,**8,5.

] sensibil pe care, însă, îl conştientizează, generali--ează şi abstractizează[42]. O opinie oarecum analogă „te împărtăşită de Kant, aşa cum rezultă din cartea a *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefafit.* înclinaţia omului spre rău, spune el aici, îşi are cu siguranţă sursa primară în componenta lui „sensibilă", materială, incorporală, dar ea nu devine efectiv „dorinţă" de rău decât atunci când este sublimată, transferată în domeniul conştientului, absorbită, aşadar, în procesul de configurare a suprasensibilului şi afirmată ca o parte componentă a acestuia din urmă. Răul începe să existe ca rău numai din momentul în care voinţa şi-1 reprezintă ca atare şi optează pentru impunerea lui în realitate, numai din momentul în care gândirea îşi asumă din proprie iniţiativă reprezentările răuiui si se decide să acţioneze în spiritul lor. Răul este, în ?<>f nţa lui, o fermă a inteligibilului, spune Kant, o formă pe care omul doreşte să o pună în practică cu o obstinatie de neoprit. Acest inteligibil declasat, acest inteligibil „întors" spre rău (spre răul moral) şi făcând, e fapt, una cu el îşi dispută supremaţia în universul spiritual al omului cu inteligibilul „pur", cu legea mo- ■ală, cu imperativul categoric pe care voinţa şi-1 dă ei nsăşi în primul său elan spre libertate. Voinţa cunoaş- două modalităţi principale de manifestare: voinţa ber intenţionată spre bine şi voinţa liber intenţionată [e] rău, voinţa care îşi dictează o regulă de funcţio-[e] morală şi voinţa care îşi dictează o regulă de [lc]ţionare totalmente contrară. Aceste două forme Manifestare a voinţei nu pot pretinde, însă, să joace

---

[in] *Enneade,* I, 8, 4 şi 9.

un rol la fel de important în viața omului. Actul origj nar al voinței, actul practico-rațional a priori se con fundă la dreptul vorbind cu actul prin care voința îsj dă sieşi legea morală pe care trebuie să o urmeze în mod necondiționat; numai pe fundalul lui şi într-un plan secund poate să apară şi se poate dezvolta actul prin care voința îşi fixează ca regulă de comportament dacă nu o lege antimorală atunci cel puțin o regulă „subiectivă" de conduită, adică o maximă[43].

în concepția lui Kant, deci, voința se împarte oarecum maniheistic în două forme de manifestare: voința bună şi voința rea. Ambele ipostaze ale voinței sunt ipostaze ale voinței ca voință în act. însă nu toți gânditorii înțeleg să reducă voința la un act de alegere, la un act de alegere fie a binelui moral, fie a răului moral. Pentru Sfântul Augustin, de exemplu, dincolo sau deasupra opțiunii efective s-ar afla posibilitatea opțiunii, dincolo sau deasupra deciziei propriu-zise s-ar afla libertatea de a decide. Nimic nu este mai liber poziționat în voință decât voința însăşi[44], spune el, nimic nu coincide mai mult cu libertatea decât voința însăşi, nimic nu se identifică mai mult cu libertatea decât posibilitatea voinței de a alege. Omul îşi este liberul său arbitru. El poate opta fie pentru respectarea poruncilor divine, fie pentru încălcarea lor, fie pentru a face binele, fie pentru a face răul.

Heidegger încearcă să descopere un nrve- „mai originar" al voinței de a alege decât libera ei p sibilitate de a alege între binele moral şi râul ori

---

[43] **Immanuel Kant,** ***Critica rațiunii practice,*** **ed.** cit., **pp-1*>""**

[44] *„Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est* - ***(De Lib.Arb.A, 26).***

i de a vorbi de posibilitatea libertății voinței de alege ori una ori alta dintre atitudinile în funcție de e se configurează moralitatea ființei umane, ar trebui să vorbim - consideră el - de posibilitatea voinței e a genera acea stare a conştiinței care este în măsură â facă posibile liberele noastre opțiuni de ordin moral Voința care posibilizează posibilitatea formulării egilor morale şi a înfăptuirii actelor factuale de natură morala sau imorală este o parte componentă a fenomenului conştiinței *{Geivissen).* Ea se constituie ca un răspuns la „apelul" conştiinței ca *Dasein-ul* să-şi dezvăluie „şinele" său cel mai profund şi ia forma dispoziției pentru „comprehensiunea" celei mai proprii „putințe" sau „posibilități" a lui de a fi care coincide cu starea de a fi culpabil *(Schuldigsein).* Rezultatul acestei „dispoziții" pentru... sau, cu o expresie echivak ntă, al „voinței de a avea conştiință" este descoperi- structurii intime de a fi culpabil a Dasem-ului. Această stare se dovedeşte a fi o stare marcată nu de ieîndeplinirea unei obligații sau îndatoriri „contractuale", ci de prezența în inima însăşi a constituției '«sem-ului a unei „nulități" *(Nichtigkeit),* a unei „lip-e ' a unui gol ontologic. *Dasein-ul* nu-şi este şi nici ;i poate fi vreodată propriul său fundament sau !1 de a fi, ceea ce revine la a spune că el este în *anenta căutare a unei consistențe şi a unei desă-ființiale pe care nu va reuşi niciodată să şi le • Vidul ontologic al sinelui *Dasein-ului* se explică Amatoarele circumstanțe: prin circumstanța că ■ui se află aruncat şi abandonat în lume în mod ar' prin circumstanța că universul proiectelor e afectat în mod originar de imposibilitatea de

a le „alege" pe toate pentru a le duce la îndeplini$_{re}$ • în sfârşit, prin circumstanţa că *Dasein-ul* se găseşte î mod originar „rătăcit" în fiinţarea „decâzândă" inautentică a Man-ului. A ajunge la cunoaşterea aces tor caracteristici esenţiale ale Dasem-ului înseamnă ajunge la cunoaşterea stării sale primare de culpabili. tate. Acest rezultat final al manifestării „voinţei de a avea conştiinţă" constituie premisa sau condiţia care face posibile reflecţia morală şi realizarea actelor factuale pe care ea le determină[45].

Trecând peste toate celelalte consideraţii pe care am putea să le emitem în legătură cu ideile lui Heidegger, ne vom limita la observaţia că prin desemnarea stării originare de a fi a Dasem-ului, stare pe care conştiinţa sa ajunge să o cunoască printr-un ultim efort al voinţei, cu expresia „stare de culpabilitate", ca şi prin definirea ei drept factorul premergător şi posibilizator al oricărei opţiuni teoretice sau practice de natură morală, filosoful german ne sugerează că omul este predestinat să aleagă în primul rând nu binele moral, ci răul moral. Din aceste pagini heideggeriene se degajă o impresie secretă de pesimism care cu greu poate fi uitată...

Reluând acum întrebarea referitoare la aspectul obiectiv al răului, precum şi aceea referitoare la aspeC" tul său subiectiv şi ţinând seama de observaţiile făcu pe parcurs, să încercăm, în cele ce urmează, să d acestora un răspuns cât mai sistematic cu putu[1], Obiectivitatea răului derivă mai întâi din relativa sa exterioritate, precum şi din relativa independenţă

[45] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* ed. cit., pp. 284-289.

I acesta, adică răul, se poate fenomenaliza în fața nstiintei. Dar această obiectivitate poate lua, de emenea, forma unei obiectivități „interioare", ca să nunem așa; ea se absoarbe atunci în întregime în reezentările conceptualo-teoretice pe care gândirea și le pune „înaintea" ei însăși, precum și în reprezentări- e mentale ale acțiunilor pe care subiectul intenționează să le îndeplinească. Obiectivitatea „interiorizată" a răului poate fi, în fine, transformată într-o obiectivitate .,exteriorizată", într-o obiectivitate propriu-zisă. Această transformare are loc în momentul în care acțiunile posibile determinate de „principiul" răului devin acțiuni efective și își pun amprenta asupra totalității manifestărilor prin care subiectul uman își face simțit? prezența sa în lume.

Există, însă, și un aspect subiectiv al răului. Acesta se concentrează în decizia pe care subiectul unan o ia pentru a opta fie pentru răul „teoretic", fie ■tu răul „practic", fie pentru ambele ipostaze ale ritalui. Nu e mai puțin adevărat că ființei umane îi mâne în permanență o rezervă de moralitate și, din ceasta cauză, ea poate alege să deteste răul, să-l res- P«*gă,să-lnege...

Un punct de vedere relațional ar trebui să pre- Și în cercetarea întreprinsă asupra frumosului, punct de vedere este, de fapt, în consonanță cu autentic al gândirii metafizice, așa cum vom cele ce urmează. Cum putem, însă, descrie și Aces Tiza frumosul? Cel mai adecvat enunț în legă- sPiritul v*dee

tură cu el este probabil acesta: frumosul constitu' obiectul dorinței particularizate fie ca sentiment d plăcere, fie ca sentiment de iubire. Nu este vorba, aşa dar, în cazul său, de ceva care generează o simplă do rință, ci de ceva care inspiră o dorință finalizată în plăcere sau o dorință ce se amplifică şi se rafinează până la a deveni iubire. întrucât această definiție nu se reduce la identificarea frumosului cu obiectul sau cu reprezentarea obiectului în măsură să stârnească doar generalul dorinței, ci trece dincolo de această posibilă etalare sumară a determinațiilor sale pentru a face precizarea că obiectul sau reprezentarea lui avute în vedere provoacă anumite moduri de manifestare a dorinței, putem spune că definiția amintită respectă regula formulării *per genus proximum et differentiam specificam* şi că ea se deosebeşte, astfel, de „definiția" pe care am dat-o binelui.

Această definiție implică, fără îndoială, convingerea că frumosul are atât un aspect obiectiv, cât şi un aspect subiectiv. Este, de altfel, greu de crezut ca am putea vorbi de existența frumosului dacă subiectul n-ar avea la ce anume să se raporteze pentru a califici acest ceva drept frumos şi, bineînțeles, dacă el n-ar ajunge la această apreciere în urma aprehendării unor proprietăți „în sine" ale obiectelor „ideale" (supra-sensibile), naturale (aparținând, aşadar, naturii) ori artificiale (creații, acestea, ale omului); şi este la f greu de crezut că am putea vorbi de existența sului în lipsa subiectului înzestrat cu calitățile şi ªP tudinile necesare atât pentru formarea sentimen de plăcere sau de iubire față de obiectele vizate, c pentru elaborarea judecăților de gust referitoare

V.

A)EVĂRUL, BINELE, FRUMOSUL

Primele elemente de configurare a perspecti-■ relationale asupra frumosului se întâlnesc încă la Platon. Este adevărat că unii filosofi şi esteticieni consideră că această concepţie este schiţată mult mai târziu şi anume în unele din reflecţiile şi observaţiile lui Y$_{as}$ile cel Mare[46]. O lectură atentă a scrierilor lui platon infirmă, totuşi, interpretarea amintită. Fără îndoială, Platon vorbeşte de existenţa frumosului în sine, a frumosului în sine ideal, precum şi de prezenţa lucrurilor frumoase întemeiate prin participarea lor la „ideea" pură a frumosului, la forma suprasensibilă a acestuia, dar el afirmă în acelaşi timp că atât frumosul paradigmatic, cât şi aparenţele sau apariţiile în care acesta se particularizează reprezintă ceva care se oferă j\ deplinătatea calităţilor lor sufletului ce le contemplă într-o stare coincidentă cu extazul iubirii[47], recunoscând, astfel, cel puţin implicit, că „în şinele" frumosului sau al diferitelor sale specii nu poate fi pus ca atare decât de un subiect capabil să îl recepteze. Cei wai mulţi dintre filosofii mai vechi sau mai noi iniluiţaţi în mod semnificativ de Platon par să împărtăşească această atitudine. Aşa cum rezultă din unele lgmente ale scrierilor lor, deşi nu întotdeauna într-o inieră explicită sau foarte explicită, frumosul nu se £ constitui în afara raportului dintre un obiect ale li proprietăţi specifice îl fac apt de a fi confirmat (t frumos şi un subiect (un „suflet") ale cărui cali-

e cel Mare, *Homilia in Hexaemeron,* II, 7 (P. G., 29,

°n< *Phaidros,* 250a-e; *Banchetul,* 21 Oe-21 Id.

rne îl predispun la aprecieri adecvate asupra ctului vizat şi la transformarea lui în ceva dorit cu

intensitatea ilimitată a iubirii[48]. Pentru numeroşi &-ditori redevabili lui Platon acesta ar fi, aşadar, f$_{rum}$ sul: rezultatul interrelaționării unui obiect care lasă i se dezvăluie acele însuşiri „în sine" care îl fac $_{Pre}$ ferabil într-un mod specific altor obiecte şi a unu subiect care, percepându-1, îl introduce în acea clasă particulară de fiinduri care îi stârneşte admirația şi g generează iubirea.

Aceiaşi filosofi şi esteticieni care văd în Platon pe reprezentantul cel mai important al concepției obiectiviste asupra frumosului, interpretare care, aşa cum am arătat, poate fi contestată, nu ezită în a-1 desemna pe Kant drept reprezentantul cel mai autorizat al concepției subiectiviste despre frumos. Dar şi această ultimă interpretare poate fi pusă sub semnul întrebării. Adevărul este că în scrierile lui Kant se găsesc destule elemente care ne îndreptățesc să identificăm şi la el măcar o prefigurare a unei elaborări conceptuale de tip relațional. Desigur, Kant afirmă că nici *vm* obiect din natură nu poate fi calificat ca fiind frumos decât în urma judecății prin care subiectul îşi raportează sentimentul plăcerii la reprezentarea acestui obiect, dar el recunoaşte că reprezentarea respectiva scoate în evidență dacă nu materialitatea obiectului, aşa cum procedează senzația, atunci cel puțin „forma lui, ceea ce echivalează cu a-i acorda, totuşi, acestuia

[48] Cf., între alții, Plotin, *Enneade,* I, 6, 4; Pseudo-Diow» Areopagttul, *Despre Numele Divine,* IV, *7* (P. G,, 3, c. 701); Sfan Augustin, *Despre muzică,* VI, 12, 38; FIC Marsilio FIC *Comentarium in Plotini Enneades,* I, 6 *(Opera,* 1561, p ^*5*

un rest oarecare de autonomie[49]. Dar nici
artisti frumosului

nu-i este refuzat un anumit caracter de obiectivitate. Frumusețea obiectului creat de om nu este localizată doar în judecata de gust pe care o avem despre ej ci nu e considerată a fi rezultanta exclusivă a acestei judecăți. în definitiv, la realizarea produsului artistic ca expresie a frumuseții contribuie şi creatorul, iar acesta din urmă se referă prin mijlocirea „ideilor estetice" care animă procesul însuşi al configurării operei sale (adică prin mijlocirea reprezentărilor puterii de imaginație care ne obligă să ne gândim la ceva ce depăşeşte cu mult tot ceea ce ar putea fi formulat printr-un „concept determinat") fie la domeniul ființelor care populează experiența noastră, fie la domeniul ființelor „invizibile" aflat dincolo de limitele acestei experiențe, dar care păstrează, totuşi, o aparență de realitate[50].

Potrivit concepțiilor prezentate mai sus, cei doi termeni care joacă un rol decisiv în configurarea frumosului, adică subiectivul şi obiectivul, sunt eienente fundamental distincte. Există, însă, concepții, um este, de exemplu, aceea a lui Hegel care încearcă ă dea relației dintre aceşti termeni o altă interpretare, rerindu-se la frumosul artistic, pe care îl consideră a singura expresie autentică a frumosului, Hegel tontă că el ar trebui înțeles ca rezultatul unui proces e implică două direcții de dezvoltare relativ identi-î[1] relativ diferite: de aparențializare a esenței şi de înțializare a aparenței, de sensibilizare a ideii şi de

uel Kant, *Critica puterii de judecare,* trad. de Traian u' Bucureşti, Imprimeria Națională, 1940, p. 68. *,pp.* 196-197.

„idealizare" a sensibilului, de obiectivare (mater' subiectivității (spirituale) şi de subiectivizare (tuală) a obiectivității (materiale)[51]. Frumosul arti ar reprezenta finalizarea actului prin care apar şi esența, natura şi spiritualitatea, obiectivitatea subiectivitatea ar trece reciproc una în cealaltă şi s manifesta ca entități având o dublă determinare Subiectivul şi obiectivul ar fi, aşadar, termeni simultan distincți şi nondistincti.

Urmează acum să vedem mai în detaliu în ce anume constă latura obiectivă a frumosului. Ea poate să rezide mai întâi în unele particularități fundamentale prin care se ilustrează atât formele suprasensibile ce intră în compoziția lumii „suprapământene", cât şi această lume luată în ansamblul ei. După Platon, aceste particularități ar fi proporția şi strălucirea sau, cu alte cuvinte, concordanța părților simple ale oricărei forme inteligibile şi, de asemenea, a părților compuse (a formelor inteligibile) totalizate de lumea „ideală", pe de o parte şi, pe de altă parte, lumina „fără pată care însoțeşte simultan fiecare parte (simplă sau compusă) a lumii suprasensibile şi lumea aceasta i întregul ei. Putem deduce că o astfel de concept* caracterizează gândirea lui Platon numai în urn reunirii şi comparării unor texte disparate[3]. ritul formulării explicite şi, ca să spunem aşa, & unul şi acelaşi loc a unor asemenea idei îi revine

---

[51] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică,* voi. I, trad. de D. D- Bucureşti, Editura Academiei, 1966, pp. 18-19 şi 44-45. . 66b;

[52] Platon, *Phaidros,* 247d-e şi 250b-d; *Philebos,* 64e | *Timaios,* 28a-29a.

tir[53]- acum mamte/ descrierea caracterului o-
tn
ctiv al frumosului suprasensibil se va face prin preluarea enunțurilor sale.

Aspectul obiectiv al frumosului rezidă, apoi, în roporția „justă" a părților din care sunt alcătuite lucrurile uin natură sau din care este alcătuită natura în ansamblul ei, precum şi în strălucirea (sau lumina) pe care o emană atât aceste părți (simple sau complexe), cât şi natura dată ca un tot. Dar frumosul natural se întemeiază prin participarea esenței sale la ideea frumosului „supranatural" şi reprezintă doar o palidă imagine a acestuia din urmă. Dacă unitatea părților iii. care e structurat frumosul suprasensibil este o .unitate indivizibilă", o unitate în care fiecare parte se a'k:.ură celeilalte într-un continuum inalterabil, iar diferența dintre ele, ce este o diferență de „forță" sau ■putere" interioară, se stinge, într-o asemenea măsură, ii identitatea pe care le-o oferă participarea lor la „for-" sau „puterea" întregului încât putem spune că aici fiecare este toți" şi „toți sunt într-unui", unitatea păr-I din care este alcătuit frumosul sensibil (natural) B o „unitate divizibilă", o unitate în care fiecare parte/ prin localizarea ei în spațiu, se separă efectiv de ■laltă, iar acordul de acum al părților între ele, care e decât acordul pe care îl permite pluralitatea, re-ezmtă doar un „reflex" al formei originare a propor-

'lotin, *Enneade,* VI, 7,22.

^u mai trebui precizat aici că dacă Platon sugera doar că Slrnple ale formelor ideale cuceresc şi ele, prin lumina pură s ° emană, înaltul rang al frumuseții, Plotin dezvoltă acest le vedere „pe față" şi cu o claritate deplină.

{iei[54]. De asemenea, dacă lumina pe care o emana frumosul ideal este o lumină pur spirituală, o lumi „fără măsură", o lumină care nici nu se măreşte şi ni nu se micşorează, o lumină care rămâne veşnic identi că sieşi, lumina care însoţeşte lucrurile frumoase exis tente în lumea sensibilă este o lumină „măsurabilă" lumină care se distribuie în mod variat asupra lor, o lumină a cărei intensitate creşte sau descreşte[55]; ea nu constituie, prin urmare, decât un reflex deformat al luminii originare[56].

---

[54] *Ibidem,* V, 8, 4 şi V, 8, 9.

[55] *Ibidem,* I, *6, 9.*

[56] O variantă interesantă de interpretare a frumosului ideal, a frumosului natural, precum şi a relaţiei dintre ele ne-o oferă meta fizica teologică de inspiraţie creştină. în viziunea ei, frumosul suprasensibil reprezintă una din perfecţiunile lui Dumnezeu, Această perfecţiune este o perfecţiune increată şi, întrucât ea nu depinde de nici o altă perfecţiune, o putem caracteriza ca fiind o perfecţiune în sine. Dar frumosul dumnezeiesc nu se închide în nici un moment într-o autosuficienţă egoistă. El se constituie în cauza exemplară a tuturor frumuseţilor „create", a tuturor frumu seţilor lumii sensibile (cf., de exemplu, Ulrich din Strassburg, *Di pulchro,* Grabmann, 75), distingându-se, astfel, printr-o „genero zitate" de neegalat. Simetria interioară a lucrurilor sensibile, ca şi strălucirea în care se îmbracă atât părţile cât şi întregul sunt gene rate de frumuseţea absolută care se adăposteşte chiar în fiinţa Dumnezeu. Dar cum e posibilă această generare? Să se explic oare prin prezenţa în configuraţia însăşi a frumosului di unor proprietăţi ca proporţia „justă" şi strălucirea, chiar dş- acest caz este vorba de manifestarea lor la un nivel super a Spre o astfel de concluzie pare să ne conducă metafizica *creş* ^ în afirmaţia ei că frumosul divin este „modelul" frumosului ral stă ascunsă sugestia că frumosul divin adiţionează p^{nn} ^ oricărei proporţii „juste" între părţile componente ale Juc ^^ naturale şi principiul oricărei străluciri a acestor lucruri. ^ oricărei „proporţii naturale" pare să prezinte un dublu a

Caracterul obiectiv al frumosului rezidă, în jit, în relaţia armonioasă pe care o dezvoltă între »părţile produsului artistic, precum şi în „lumina" care o răspândeşte atât fiecare parte a sa, cât şi rfodusul acesta luat în întregul său. Dar frumosul artistic nu constituie decât o imitaţie a frumosului natural care, la rândul lui, nu constituie decât o imitaţie a frumosului suprasensibil. Aceasta este în orice caz poziţia pe care se situează teoria metafizică standard asupra frumosului artistic, aşa cum a fost elaborată ea de Platon[57]. O astfel de teorie implică nu numai ideea că frumosul artistic este inferior frumosului „ideal", dar şi pe aceea că frumosul artistic este inferior frunosului natural. Această ultimă idee nu este, însă, 'npartăşită completamente de toţi platonicienii, unul diiiue ei, şi l-am numit acum pe Marsilio Ficino, ajungând să o amendeze, de exemplu, prin afirmaţia că *rta este superioară dacă nu naturii în ansamblul ei,

o parte, el este identic cu sine şi imuabil, exprimându-se astfel perfecţiune absolută, pe de altă parte, însă, el se înstrăinează de e/ se impregnează cu determinaţiile materiei şi în această posrelativ degradată el se reproduce pe sine la infinit. într-o masimilară ar trebui descris şi „modelul" oricărei străluciri urale". Pe de o parte „modelul" amintit coincide cu o sursă 'formă de lumină egală mereu cu sine în intensitate şi, în calitate, el reprezintă întruchiparea perfecţiunii pure, iar altă parte, el se pune pe sine ca alteritate, distribuindu-se Mulţime de „raze" luminoase diferite ca intensitate şi, în ndiţii, el se manifestă oarecum ca imperfecţiune.
frum l vechii greci aveau,însă, o concepţie despre artistic diferită de aceea pe care o avem noi astăzi, lucru

"imoase şi produsele artizanale, procedură la care, tou mai recurgem.

a fi reamintit aici: ei introduceau în categoria obiectelor

atunci cel puțin „naturii inferioare" pe care, prin rele sale, o „corectează" şi o „îmbunătăţeşte"[5]» Q luare a punctului de vedere exprimat de Mar T* Ficino, dar o reluare care îl nuanţează şi îl *fara* complex, poate fi întâlnită, câteva secole mai târziu unii teoreticieni şi artişti moderniști. Când Mondria de pildă, afirmă că operele de artă trebuie sa fie * constituiri ale relaţiilor cosmice", el nu vrea să spună altceva decât că, refuzând reproducerea aspectelor vizibile ale naturii şi a detaliilor de la suprafaţa ei, creatorul are datoria de a explora structura interioară a cosmosului, de a descoperi schema lui abstractă de funcţionare şi de a fenomenaliza această formă „ascunsă" a lui în simbolurile caracteristice limbajului său particular[59]. Mondrian împărtăşeşte, aşadar, şi el ideea că natura are o componentă „inferioară" pe care arta trebuie şi poate să o depăşească în şi prin producţiile sale. Dar spre deosebire de Marsilio Ficino, care înclină, totuşi, să creadă că natura este superioară artei, deoarece principiile interne ale autoconstituirii sale ar acţiona mai „înţelept" şi mai eficient decât principiile autoconfigurative ale artei[60], Mondrian este predispus să pună arta şi forma interioară a naturii pe un plan de egalitate.

Se poate observa, însă, că nu toate operele de artă „imită" natura. Unele producţii artistice nu I aseamănă deloc cu lucrurile pe care aceasta ni le *J

1561-

[58] Marsilio Ficino, *Theologia Platonica,* L. XIII *(Opera,* p. 296).

[59] Vezi „De Stijl", 1917/18. 1561

[60] Marsilio Ficino, *Theologia Platonica,* L. IV *(Opera,* p. 123).

se disting, de fapt, de cele din urmă prin oecte cu totul inedite. Geneza lor este legată de aspida spiritului uman de a completa lumea naturii cu Le a valorilor şi a bunurilor de cultură şi civilizaţie. u există, aşadar, numai obiecte „naturale", există şi *oiecte* „artificiale". Această realitate nu poate fi ignorată nici măcar de Platon şi ea este aceea care îl determină să vină ia teoria sa despre frumos cu un apendice. Platon acceptă opinia că o parte din obiectele frumoase create de om nu sunt realizate prin „copierea" naturii. El nu renunţă, totuşi, la conceptul de imitaţie ca atare. Dar ce anume imită obiectele care nu se iseamâna cu lucrurile prin care se particularizează natura? Ele imită formele ideale, paradigmele supra-Beiisibrie. De exemplu, patul pe care îl face tâmplarul „copiază" „ideea" de pat. Nu trebuie să credem, cu toate acestea, că „ideea" imitată se găseşte în mintea „artistului". De fapt, producând un obiect oarecare, «artistul" nu face altceva decât să reprezinte în mate-I sau materialul care îi stă la dispoziţie o „idee" care ie află în afara subiectivităţii sale şi care este, poate, r<-dţia... unui zeu[01]. însă nu toţi gânditorii vechi îm-frtă această concepţie. Aristotel, de exemplu, că, departe de a fi situată într-un mediu exterior ideea-model a producţiilor artistice care nu "« natura nu îşi are alt loc de existenţă decât acela * coincide cu „sufletul" creatorului[62]. Această părete preluată de Plotin[63], precum şi de numeroşi alţi sori. Ne-am aştepta, poate, ca Aristotel şi gânditorii

---

ton, Republica, 596b şi 597a-
tafizica,
1 *Ennead, 1,6,*
b. *l Metafizica,* 1032b.

care îi urmează îndeaproape opiniile să-i atribuie r> terii de imaginaţie a artistului un rol cu totul şi cu t tul deosebit în crearea acestor forme „ideal subiective". Dar nu aceasta este situaţia. Pentru aceşti filosofi, imaginaţia pare să aibă mai degrabă un caracter pasiv şi reproductiv decât unul activ şi inovator. Ei înclină să creadă că funcţia principală a imaginaţiei este aceea de a scoate din profunzimile ascunse ale sufletului formele ideale depozitate parcă acolo din eternitate, de a face din ele tipare vizibile pentru şinele conştiinţei şi de a le expulza, apoi, în lumea exterioară care le îmbracă în propriile ei determinaţii materiale. Există, însă, şi gânditori care pun accentul asupra faptului că imaginaţia este o facultate spirituală genera toare de structuri inedite. Dar de elaborarea unei adevărate teorii filosofice a imaginaţiei creatoare nu se poate vorbi înainte de Kant. Fără îndoială, putem consemna prezenţa unor contribuţii notabile şi într-o perioadă anterioară perioadei în care a trăit filosoful german. Un exemplu în acest sens îl reprezintă observaţiile lui Nicolaus Cusanus cu privire la „neîngrădita facultate" a artistului „de a concepe"[64] modelele sau tiparele ideale după care el se orientează în producerea formelor materiale, a formelor „vizibile". Dª repetăm, meritul de a construi o teorie consisten despre capacitatea creatoare a imaginaţiei îi revine ui Kant. Există, crede Kant, o formă de imaginaţie p" care se ilustrează numai şi numai artistul pur - arţu pur, deci nu şi artizanul. Acest gen de imaginaţi funcţionează după reguli prestabilite; el îşi *d&* P[r0]P

[64] Nicolaus Cusanus, *De ludo globi, Opera otntii*<*> 1565, p. 219.

sale reguli „spontane" de întemeiere, astfel încât ebuie să concedem că singurul principiu de utoproducere a lui este principiul libertății[65]. Jocul liber al activității imaginative are ca rezultat apariția ideilor estetice. Ideea estetică este reprezentarea internă care absoarbe în „aparența" ei concretă, în „aparenta" ei „materială" o mulțime de sensuri posibile. Ea este suprasaturată cu ele, ea le conține în exces. Reprezentarea în care se exprimă puterea creatoare a imaginației aparține orizontului indeterminării conceptuale[66].

Toate formele ideale care stau la baza constituirii frumosului artistic au un caracter obiectiv. Forme ideală la care se referă Platon există undeva în afa-a subiectului creator. Ea este un obiect „exterior" propnu-zis. Forma suprasensibilă de care vorbesc Aristotel şi, pe urmele lui, alți gânditori nu-şi etalează prezența decât în sufletul artistului care o adăpostește. „Exterioritatea" ei primeşte contur doar în subiectitatea creatorului şi ea se dezvăluie numai „în fața" Aiectului care îşi explorează propriul lui sine. Ea e^e, ca să spunem aşa, un obiect „interior". Un obiect terior" este şi „ideea estetică" asupra căreia ne inuieşte filosofia lui Kant. Dar dacă pentru Aristotel ^a ideală pare să existe oarecum colateral capacitărnaginative a subiectului uman şi închisă în pro-sa imobilitate, în veşnica sa identitate cu sine, Ltru Kant, „ideea estetică" nu este decât rezultatul rei activități a puterii umane de imaginație care îi 3rumută o bogăție nelimitată de sensuri, făcând,

j^nuel Kant, *Critica puterii de judecare,* ed. cit., p.119.
aetn> Pp. 195-196.

astfel, din ea o reprezentare „vie", dinamică, imPo de redus vreodată la un număr precis de determin „Ideea estetică" conține, însă, un aspect obiectiv plimentar, un aspect pe care forma suprasensibilă **etan** este descrisă aceasta din urmă de Aristotel siguranță că nu îl conține. Circumstanța respectivă s explică prin faptul că, spre deosebire de forma luată în accepțiunea dată termenului de Aristotel, „ideea estetică", așa cum este interpretată aceasta de către Kant se distinge în mod originar printr-un specific referențial, ea trimițând cu necesitate fie la lumea experienței posibile, fie la simulacrul unei astfel de lumi.

Formele ideale la care se referă Platon, Aristotel, Kant şi alți gânditori şi în care aceştia văd o parte din condițiile necesare realizării producțiilor ar tistice au, aşadar, un caracter obiectiv de necontestat. Dar toate aceste forme pot cunoaşte încă un anumit gen de obiectivare. După cum rezultă din cele spuse de Platon, „ideea" poate fi „coborâtă" (prin medierea - pasivă, totuşi - a artistului) în complexul de deter minări al lumii empirice şi pusă, în urma „sensibiliză rii" sale, la dispoziția tuturor acelora care doresc să c contemple. Formele de care vorbesc Aristotel, Plotin şi alți filosofi pot fi transferate şi ele, la rândul lor, i universul sensibilelor. Ele pot fi extrase din lumea tf terioară care le conține şi proiectate în lumea exterio ră a concreteței empirice. împrumutând de la acea* din urmă unele din determinările ei specifice, ele P deveni finalmente configurații în măsură să se c capacității de percepție a oamenilor.

„Sensibilizarea" „ideii", obiectivarea *obi&* ideal (indiferent de faptul că acesta se află în

iterior ui

ibiectului sau în afara lui) reprezintă modalitatea prin care „ideea", prin care obiectul ideal ajunge să se pe sine comunității intersubiective în între-ei, să se arate în fața ei, să se *ex-pună* şi să se împlinească, astfel, cu adevărat. O formă ideală astfel împlinită vine să acopere completamente ceea ce se numeşte latura obiectivă a frumosului artistic. Dar, aşa cum am văzvit, nu numai frumosul artistic dispune de o dimensiune obiectivă; frumosul natural, precum şi arhetipul lui suprasensibil dispun şi ele de o asemenea caracteristică. Frumosul în general este de neconceput în afara laturii sale obiective. însă el are şi un aspect subiectiv. Tendința filosofilor şi a esteticienilor este aceea de a face ca discuția asupra acestui aspect să graviteze în jurul judecăților de apreciere. Putem disjvze două linii principale de interpretare: una dintre ek .susține că evaluarea frumosului are loc prin intermediul sentimentului de iubire, iar cealaltă afirmă că ea se produce prin mijlocirea sentimentului de plăcere. Prima direcție de gândire a fost fundamentată de Platon. Este imposibil, recunoaşte el, să nu asociem umosul în sine cu ființele care îl pot contempla şi demna ca atare, cum sunt, de exemplu, ființele umane, *f'* vom observa atunci că acestea sunt predispuse să-l tfacterizeze nu atât prin prisma propriului său con-ut, cât ținând seama de reacția afectivă pe care o 'eŞte el în sufletul lor. O astfel de interpretare va Unța să se mai raporteze, cel puțin provizoriu, Ia de proporție şi strălucire şi, în general, la posibfă proprietate în sine a frumosului, e să pună din accentul, în definiția acestuia asupra faptului că esența lui „neprecizată"

generează în sufletul tuturor oamenilor acea *summ* dorinței și a atracției care este iubirea. Se poate aiu [a] chiar, ne sugerează Piaton, ca în cercetarea frumosul să primeze un punct de vedere evaluativ, circumsta ță constatabilă, de exemplu, în afirmația că el rep$_r$ zintă ceva care este „vrednic" de iubire[67]. A spune că frumosul este ceva *demn* de iubire înseamnă, desigur a emite o judecată de valoare și, pe cale de consecință a face dependentă trăsătura lui fundamentală de un act de apreciere subiectiv sau, și mai bine, a face din ea o proiecție și o rezultantă a acestui act. Judecata de apreciere vehiculată prin intermediul sentimentului de iubire sau raportată la el ca la ultimul criteriu al posibilizării sale are un dublu caracter metafizic: acest caracter este asigurat, pe de o parte, de natura spirituală a sentimentului amintit și, pe de altă parte, de natura însăși a actului judicativ, natură care îl leagă iremediabil pe acesta de domeniul suprasensibilului.

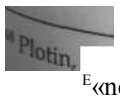
O judecată apreciativă de acest gen este precedată întotdeauna de cunpașterea „ideii" de frumos și poate fi urmată de „supracunoașterea" ei. Cunoașterea „ideii" de frumos coincide cu intuirea intelectuală a unității ei „indivizibile" și contemplarea luminii spirituale pe care această „idee" o răspândește în jurul ei. Cunoașterea formelor de frumos întemeiate prin pa" ticiparea lor la modelul frumosului ideal are loc pn[11] raportarea lor la acesta din urmă ca la un fel de regu transcendentă de constituire și prin compararea leg[1] lor lor de funcționare cu regula amintită. Nici o ju cată de evaluare a ceea ce merită sau nu să fie *,A*$^{U\ J}$

---

[67] Piaton, *Banchetul,* 204c-206a.

se poate produce fără ca mai întâi să fie precizate
iite în care obiectele reale sau ideale pot declan-
o astfel de reacţie afectivă şi determina un astfel de
nunt. Nici o judecată de apreciere care are drept scop
desemnarea a ceea ce este sau a ceea ce nu este frumos
nu poate fi elaborată dacă în prealabil nu cunoaştem
care sunt caracteristicile generale ale frumosului, da-
că în prealabil nu avem, deci, o reprezentare cognitivă
despre el.

A cunoaşte „ideea" de frumos şi a aprecia că ceva
trebuie „iubit" sunt manifestări de natură con-
templativă ale subiectului uman. Dar sufletul nostru
se poate situa în raport cu frumosul şi într-o altă pozi-
ţie. El poate depăşi postura de spectator şi lua o atitu-
dine activă care să-i permită să se transforme în parti-
dpai't la întemeierea lui. în calitatea lui de suflet care
moaşte şi care emite o judecată de valoare adecvată,
urletul omului este deja un suflet pur spiritual, un
tflet care a îndepărtat din conţinutul lui intim tot
tea ce îl lega de lumea intempestivă şi dezordonată a
eriei obscure. Dar în căutarea atitudinii active pe
intenţionează să şi-o asume, sufletul se poate i în
sine până dincolo de punctul simplei sale
contemplări intelectuale, pentru „a deveni" el în-
frumos[68], pentru „a deveni" el însuşi principiu de
producere a frumosului. Acesta este, însă, doar ■1
aspect al „supracunoaşterii", aspectul ei su-[lv]- La el
se adaugă aspectul ei obiectiv sau, pen-[e] exprima
mai exact, în anumite condiţii aspec-[s]ubiectiv ajunge
să coincidă cu celălalt aspect



[E]«neade, V, 8,11.

al ei, cu aspectul ei obiectiv, făcând, de fapt cu el. într-adevăr, sufletul „frumos" are uneori ca â citatea de a ieşi din izolarea lui inițială, de a se proi ta în lumea ideilor „frumoase" şi de a se unifica acestea, dând, astfel, naştere totalității frumosului Principiul de autoconstituire a sufletului „frumos" se poate contopi, deci, cu principiile de autoconstituire a inteligibilelor „frumoase", iar consecința, în acest caz este apariția unui unic principiu de autoconstituire a frumosului: principiul de autoîntemeiere a frumosului universal[69].

Există, însă, judecăți ăl căror act de estimare a ceea ce este sau a ceea ce nu este frumos se face utilizând ca element fundamental de determinare sentimentul plăcerii sau al neplăcerii. Despre acest tip de judecăți ne vorbeşte Kant în *Critica puterii de judecare.* Ce fel de observații putem emite în legătură cu ele? Ar trebui să pornim de la observația că, deşi disocierea dintre ceea ce este şi ceea ce nu este frumos se face cu ajutorul sentimentului de plăcere şi, respectiv, cu ajutorul sentimentului de neplăcere, deci cu ajutorul unui ceva sensibil, regula formulării acestei distincții prin care se afirmă sau se neagă posibilitatea de a asocia reprezentarea obiectului cu simțul intern al plăcem sau al neplăcerii subiectului este dată de intelect, adie de o facultate având prin excelență un caracter r^ sensibil[70]. în cazul unei judecăți de gust, sup Iul joacă, aşadar, rolul unei energii configuratoare sensibilului, joacă rolul unei energii care îi *&%ea* . acestuia din urmă o regulă necondiționată de exp

---

^ *Ibidem,* V,8,12.

[70] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecare,* ed. cit-, p-1'"■

are. A doua observaţie are în vedere faptul că judeta *de* gust este o judecată estetică şi nu o judecată de oaştere. Spre deosebire de judecata de cunoaştere, "are urmăreşte să identifice proprietăţile obiectului şi g *le* descrie cu exactitate, judecata de gust se mulţumeşte să raporteze reprezentarea obiectului la subiectivitatea noastră şi să ne indice dacă această reprezentare[71] trezeşte în noi sentimentul de plăcere sau sentimentul de neplăcere. A treia observaţie se referă la dimensiunea universal subiectivă a judecăţii de gust. ;ără îndoială, această judecată este însoţită de sentimentul plăcerii sau al neplăcerii şi de aici decurge aspectul ei subiectiv. Dar ea pretinde adeziunea tuturor acelora in faţa cărora este sau ar putea fi enunţată şi, 1 această cauză, caracterul ei subiectiv se uneşte în mod necesar cu caracterul ei universal. A patra şi ulima observaţie se referă la latura „contemplativă" a deciţii de gust: această judecată este o judecată ab*i**. „liberă", o judecată care nu poartă nici un interes cognitiv sau practic pentru obiectul reprezentat, o ju- 'ecafă a cărei finalitate este „pur formală", ea ne-

'iectul reprezentat este fie un obiect natural, fie un obiect ar-' c- In cel de-al doilea caz, judecata de gust întrebuinţează, de a material de referinţă o reprezentare a reprezentării („a îtetice"). Reprezentarea şi reprezentarea reprezentării sunt 'e ale imaginaţiei. Dar imaginaţia are şi capacitatea de a ■na reprezentările, de a realiza sinteza a priori a „diversului d°r". Este interesant de remarcat aici că atât Kant, cât şi alţi se preocupă mai mult de descrierea şi caracterizarea iior' (a reprezentărilor obiectuale) pe care actul imagina- oer>ere ază în cursul autoîntemeierii sale şi mai puţin de ra- la însăşi a acestui act (a acestei „sinteze") în care se reflect ?I' Com Por| enta propriu-zis subiectivă a facultăţii de ima-

Sir>aţie

urmărind în fond decât propria sa întemeiere subi tivă sau mai bine zis universal subiectivă.

în concluzie, atunci când vorbesc de aspectul subiectiv al frumosului, cei mai mulți dintre filosof înțeleg să se raporteze la un anumit gen de evaluare a obiectelor reprezentabile. Pentru unii dintre ei, judecățile de estimare afirmative sunt intermediate de sentimentul iubirii, în timp ce pentru alții, ele sunt mijlocite de sentimentul plăcerii.

Le mai spune, însă, ceva frumosul teoreticienilor şi artiştilor din zilele noastre? Mai reţin ei ceva pozitiv din conceptul clasic al frumosului? Sau - pentru a restrânge domeniul de referinţă al întrebării şi pentru a evita ca nu cumva încercarea de răspuns să se lovească de dificultăți insurmontabile - mai aderă, oare, aceşti teoreticieni şi artişti la ideea frumosului-formă? Am putea începe schița de răspuns la întrebarea amintită prin a face observația că o parte însemnată a teoreticienilor şi artiştilor contemporani consideră că această idee este încă o idee vie. Postmoderniştii, însă, pretind că atât conceptul frumosului-formă, cât şi manifestările artistice interpretabile prin referire el sunt pur şi simplu anacronice. Aceştia asociaz< forma cu arta realistă, cu arta „ reprezentatoare , „reprezentarea" şi înțeleg să limiteze frumosul această modalitate de exprimare. Dar arta, susțin ei trebui să treacă dincolo de o atare modalitate ve de exprimare, pentru a căuta să surprindă ceea ce dincolo de orice limită, de orice măsură, de orice ^ mă, pentru a face simțită prezența inefabilă a ne -*V* zentabilului existenței, pentru a se dizolva m

a je necuprins a sublimului[72]. înlocuirea frumosului u sublimul începe - afirmă teoreticienii postmoder- u s i - încă în arta modernă. Totuşi, arta modernă nu ar merge până la capăt în schimbarea de direcţie pe care o inaugurează. Pe de o parte - este adevărat -, ea ;e îndepărtează de moderaţia şi echilibrul viziunii pe care le aduce cu sine arta tradiţională, dar, pe de altă parte, ea nu poate renunţa cu totul la ideea de formă. Doar arta postmodernă ar fi în măsură să se dispense- ze de ajutorul formei şi să-i ofere sublimului libertatea deplină de manifestare. Este, însă, greu de crezut că nixtura temelor, colajul de texte şi combinarea diver- selor perspective stilistice, care acompaniază voinţa de descentrare, voinţa de anihilare a unei viziuni estetice MCf şi a ceea ce postmoderniştii pretind că este auto- ritarismul ei implicit, se pot sustrage oricărui proces t configurare. Nu vedem cum am putea concepe ?unul din cele trei atribute amintite în afara presu-'ziţiei tacite că există unele reguli minime de relaţio-e şi de acomodare ale elementelor ansamblului, ndinţa de a elabora structuri nu a dispărut, aşadar, nin'v din orizontul de creaţie al artei postmoderne. :em accepta ideea că forma pe care o captează arta 'tmodernă este o formă „slabă", dar nu putem îm-*Şi în nici un caz ideea că finalitatea acestei arte * în distrugerea însăşi a formei. De rare altfel, o artă ir urma să fie imună la orice tendinţă de configu- este imposibil de imaginat...

-anţois Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on S*e> translation by Geoff Bennington and Brian Massumi, ster- Manchester University Press, 1984, p. 81.

Conceptul de frumos are, însă, şi un corelati care este, după cum ştim, conceptul de urât. Prelu$_n$ ′ rea discuției în această direcție ne va ajuta, între alte] la o mai bună înțelegere a semnificației teoretice a fru' moşului, precum şi la o circumscriere mai exactă a ro lului său în viața omului. în replică la definiția pe care am dat-o frumosului, am putea spune că urâtul reprezintă ceva care trezeşte fie dorința de respingere, fie sentimentul de neplăcere. Urâtul are şi el, întocmai ca frumosul, un aspect obiectiv şi un aspect subiectiv. A recunoaşte că unul din aspectele urâtului este aspectul său obiectiv înseamnă a recunoaşte faptul că urâtul nu este în totalitatea sa o construcție „transcendentală" a subiectului, că el cumulează un număr oarecare de proprietăți în sine care îl predispun să fie caracterizat în acest sens de subiectul care îl contemplă. Aceasta este, de exemplu, poziția lui Platon şi a filosofilor influențați de el. Dar chiar şi la Kant descoperim o urmă de concepție obiectivistă din moment ce el acceptă ideea că judecata estetică negativă şi sentimentul de neplăcere care o susține se raportează dacă nu la materialitatea obiectului reprezentat, atunci cel puțin S „forma" sau la „conturul" lui.

Platon pleacă de la teza că urâtul este, aşa cuff este şi frumosul, o entitate ideală, o „idee"[73]- Totuşi dacă frumosul constituie un principiu ideal de ord măsură şi proporție, urâtul nu poate constitui al<£(decât un principiu ideal de dezordine, lipsă de mas şi asimetrie. Această primă teză a lui Platon îmj teza că urâtul lumii naturale nu ar fi decât o „u*[1]*

[73] Platon, *Republica,* 476a.

urâtului originar, iar aceasta din urmă pe aceea că râtul artistic nu ar fi decât o „imitație" a urâtului natural. Credința lui Platon că urâtul este o entitate idea- x o „idee" vine, însă, în contradicție cu una din presupozițiile de bază ale concepției sale şi anume cu aceea conform căreia fiecare entitate ideală, fiecare idee" reprezintă o perfecțiune. Este limpede că ceva care echivalează cu lipsa de ordine, măsură şi armonie nu poate fi identificat cu o perfecțiune. Nimeni nu îşi poate imagina cu adevărat în ce anume ar putea consta o imperfecțiune... perfectă sau, dacă se preferă, o perfecțiune... imperfectă. Nu vom întâlni, însă, o contradicție de acest gen în opera lui Plotin. Această situație se explică prin aceea că el transferă urâtul din wil idealului în planul materialului. Dezordinea, tpsa de măsură, dizarmonia, toate aceste imperfecti-ii aparțin în mod originar, spune Plotin, materiei, r materia nu însumează numai aceste imperfecti-mi; din vidul ei de formă, din golul ei fiintial, ea face e răspândească în jurul ei o obscuritate de neînlă-fat.

Materia coincide, astfel, cu absolutul însuşi al 'perfecțiunii. Materia „este" urâtul însuşi. Dar terii pot fi inversați şi atunci putem spune că urâtul ' materia însăşi[74]. Există, aşadar, un principiu de Ură materială a urâtului. La această idee funda-^tală a sa, Plotin adaugă sugestia că toate lucrurile e din natură apar prin imitarea urâtului originar °i' pe aceea că toate obiectele sau reprezentările e urâte apar prin imitarea urâtului natural, imi-mtermediată, însă, de sufletul „urât" al celui care

[74] Plotin, Enneade, I, 8, 5.

„creează", adică de sufletul maculat de contactul să cu corpul şi cu pornirile iraționale ale acestuia.

în comparație cu Platon sau cu Plotin, care în cearcă să circumscrie cât mai exact determinațiile sn$_e$ cifice ale aspectului obiectiv al urâtului, Kant se pă$_s$ trează într-un anumit vag al descrierii şi al caracterizării sale, singura lui indicație fiind aceea că acest aspect derivă din prezența unei deficiențe oarecare a formei obiectului reprezentat. Procedând astfel, Kant limitează drastic posibilitățile de-a i se aduce obiecții...

Cât priveşte latura subiectivă a urâtului, aceasta trebuie pusă în legătură cu dorința de „respingere" de care este animat subiectul receptor sau cu sentimentul lui de neplăcere. Dar atât dorința de „respingere", cât şi sentimentul de neplăcere nu se rezumă la a fi doar pure reacții afective; ambele urmează să fie captate de procesul suprasensibil al gândirii, să fie „îmbrăcate" în forma ideală a actului judicativ şi să fie transformate în judecăți de evaluare. Pentru Plotin, judecata de evaluare a urâtului este precedată de cunoaşterea lui. Gândirea ar avea, uneori, capacitatea de a se deturna de la intenționalitatea ei originară, c este aceea de a intui obiectele ideale, vizând de da aceasta tocmai ceea ce li se opune, adică obiectele teriale şi aprehendând toate „determinațiile" lor nega tive, printre care se numără şi obscuritatea de ne turat care „emană" din interiorul acestor obiecte şi ^ re se diseminează în jurul lor. Rezultatul în care ^ nalizează intenția de cunoaştere a acestui „a j gândirii originare şi pure pregăteşte apariția J_U- necondiționate de „respingere" şi facilitează u

ereea disconfortului afectiv menţionat în structurile .jeale ale judecăţii de evaluare. La Kant, în schimb, judecata de estimare negativă nu are nici o legătură determinată cu o posibilă judecată de cunoaştere. Ea nu numeşte nici un atribut precis localizat al obiectului reprezentat; ea se mulţumeşte să evoce doar existenta unei deficienţe a obiectului vizat căreia nu i se indică niciodată notele de conţinut, a unei deficienţe lăsate să plutească în vagul absolut. Aşa cum rezultă din reflecţiile lui Kant, această judecată de gust negativă ar avea cel puţin încă două caracteristici esenţiale: *a* primul rând ea ar fi o judecată universală (mai exact, universal-subiectivă) pentru că ar pretinde adeziunea tuturor acelora care se raportează sau se pot raporta la o reprezentare estetică sau la alta şi, în al silea rând, ea ar fi o judecată contemplativă, întrucât i ar urmări satisfacerea nici unui scop practic.

Ceea ce am spus până acum despre conceptul *t* urât este probabil suficient. Să nu uităm că atât fisofii, cât şi artiştii manifestă o reţinere evidentă feri când e vorba să cerceteze în detaliu problema îtului. Ei preferă să discute mai mult despre frumos ecât despre urât şi, comparându-le între ele, sâ-1 situ--e pe cel dintâi pe o treaptă superioară a scării de va-

Unii dintre ei merg chiar până la a crede că fru-J' artistic are puterea de a face ca până şi lucrurile sâ ne apară ca fiind frumoase. Nu e, totuşi, sta credinţă o iluzie, chiar dacă în acest caz este a' recunoaştem, de o iluzie „sfântă"?

CAPITOLUL VI

DESPRE DUMNEZEU

Poate că nici o altă problemă filosofică (şi religioasă) nu ţine mai mult de resortul metafizicii decât problema lui Dumnezeu. Presupoziţia primă de la care pornim atunci când încercăm ;ă ne raportăm la Dumnezeu este aceea că, în comparaţie cu noi, El aparţine prin excelentă domeniului „supi isensibilului", al „metaficicului". Nu se renunţă la această presupoziţie nici în cazul în care, intenţionând să reducem distanţa radicală afirmată ca exis-ând iniţial între noi şi El la o distanţă care îl face să fie :eva mai puţin îndepărtat de noi, ajungem să-1 consi-lerăm creatorul lumii în genere sau al unei lumi ca-rmzate în mod specific prin ordine, finalitate şi musețe. în *Critica raţiunii pure,* Kant aduce probe tirwnte în sprijinul ideii că nu numai argumentul 'logic, ci şi argumentul cosmologic, precum şi izico-teologic (numit de alţi autori argumentul "°gic) se reclamă de la o concepţie metafizică [s]«pra naturii lui Dumnezeu.

Metafizica este, însă, cum ştim, o ontoteologie. *tinde, atunci, necesarmente reflecţia despre [le]zeu asupra întregii sfere a ontoteologiei? Este toilă numai prin referinţa la întreaga structură ^dire a ontoteologiei? Sau, dimpotrivă, n-ar tre-[5] [s]â se limiteze această reflecţie la sine însăşi şi

să coincidă deci cu ştiinţa despre Dumnezeu cu logia?

Dacă ne situăm pe poziţia care afirmă Dumnezeu fiinţează, că Dumnezeu este, că Dumneze este o fiinţă - şi pare extrem de dificil să nu fim d acord cu o astfel de atitudine de principiu - atunci ori ce reflecţie despre Dumnezeu devine automat asociabilă cu domeniul ontologiei. Acreditând ideea că Dumnezeu a făcut absolut toate creaturile datorită puterii şi generozităţii sale infinite, iar creatura umană chiar după „asemănarea" cu sine[1] şi împărtăşind, prin urmare, concepţia că fiinţa lui participă mai mult sau mai puţin la înfiinţarea celorlalte fiinţe, ajungem să afirmăm existenţa unui *esse commune* şi să privilegiem ontologia în raport cu teologia. Această prevalentă a lui *esse commune,* această prevalentă a fiinţei ca fiinţă, a fiinţei ca atare este exprimată cu o claritate desăvârşită de Duns Scot: „Dumnezeu nu ne este natural cognoscibil decât dacă fiindul este univoc pentru creat şi increat" *(Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato)*[2]. Dar şi înainte de e se poate constata tendinţa de a racorda atât fiinţa „eternă", cât şi fiinţele „coruptibile" şi finite la comunul „fiinţei" şi de a le subordona universalităţii s absolute. Astfel, în concepţia lui Aristotel, nu num Dumnezeu participă la supragenericul şi ^{sU}P categorialul fiinţei (actuale), ci şi lucrurile ^{obiş}"f^$_{t}$ Sfântul Thoma de Aquino, influenţat în mod ^{eVld} de Aristotel, va alinia şi el „creaturile", ca Ş[1] r, Dumnezeu la acelaşi principiu atotputernic. Mu

---

[1] Vezi *Vechiul Testament, Geneza,* 5,1.

[2] Duns Scot, *Ordinatio,* I d. 3, q. 3, n° 139.

ziu, Şi anume în epoca noastră, un neothomist ca lienne Gilson nu va avea nici el reţineri în a descrie tributul comun al creatului şi al increatului ca reprezentând aceeaşi fiinţă actuală sau aceeaşi actualitate a «intei. Fără îndoială, aceşti filosofi nu contenesc în a ustine că între Dumnezeu şi lucrurile compuse obişnuite sau că între El şi creaturi ar exista o foarte mare diferenţă, cel dintâi fiind o fiinţă perfectă, un „act pur", iar cele din urmă doar fiinţe imperfecte, doar acte" sau „actualizări" impure. Totuşi, distanţa pe care aceştia intenţionează să o traseze între fiinţa supremă şi fiinţele „inferioare" nu pare să fie chiar atât de ma[r]e cât îşi imaginează ei că ar trebui să fie, căci şi rame zeu şi lucrurile „devenibile" sunt introduse, 3ftalm:-nte, în univoca clasă sau supraclasă a fiinţei. Utilizând un termen pe care unii dintre filosofii linftti nu-1 cunosc (cuvântul ontologie a fost forjat in secolul XVII de către Clauberg), vom conchide "ele spuse până acum că una dintre direcţiile cele 'i importante ale gândirii filosofice din toate time se caracterizează prin înclinaţia de a pune în [11] plan ontologia şi de a-i subsuma acesteia teo-P[a]- întrebuinţând aceiaşi termeni al căror statut se-'c a fost fixat de gândirea modernă şi contempo-' vom face în continuare observaţia că în istoria *ei se poate constata existenţa şi a unei linii de [le] diferite, linie care favorizează teologia şi mer-*[ar] până acolo încât încearcă să se dispenseze de cule" ontologiei. Primele elemente de reper care axează posibilitatea să ne gândim la un absolut dincolo sau deasupra fiinţei puse sub semnul ^ării le întâlnim la Platon. Nu este deloc abe-

rant să presupunem, crede Platon, că ființa identi *a* sieşi, care stă la baza tuturor lucrurilor existente şi c ° re constituie o primă inițiativă de configurare ca ata şi de manifestare a determinatiei, precum şi formei sau esențele propriu-zise, adică paradigmele tuturor entităților individuale, sunt generate de ceva proiectat în necondiționatul liber de orice determinare, diferențiere şi limitare[3]. în aceeaşi direcție converg şi reflecțiile din *Parmenide*^ grupate în jurul primei ipoteze despre Unu; Unul în sine, Unul ca Unu, Unul aflat în afara seriei numerice alcătuite din nenumăratele lucruri care se întemeiază prin „participarea" lor ființială la „exterioritatea" sa primordială şi dezangajat chiar de identitatea cu sine, căci o astfel de autoprezentificare constitutivă l-ar livra imediat unei diferențieri interioare, acest Unu nu poate fi apropiat de şi în cele din urmă echivalat cu absolutul care face posibil tot ceea ce este distinct şi determinat, tot ceea ce este „multiplu"?

Reflecțiile lui Platon sunt preluate şi dezvoltate cu mult rafinament argumentativ de Plotin. Dar ceea ce avea la Platon doar un caracter de ipoteză intră Plotin în categoria certitudinilor sau cel puțin în aceee a... credințelor certe. în sfârşit, ceea ce la Platon e denumit cu termenul de Bine sau cu cel de Unu p meşte acum, pe lângă aceste nume, şi numele Dumnezeu. Dar ce formule de exprimare

O r

r ce mod de raportare la El trebuie să înceapă p

trebuie

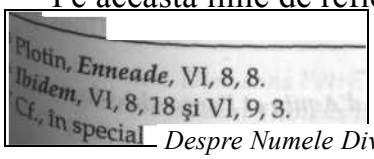
adoptate atunci când ne referim la El? Nu *pu e* .

---

[3] Platon, *Republica,* 509 b.
[4] Platon, *Parmenide,* 132 şi 137a-141e.

rima[rea] acestui cuvânt[5]. A aserta că Dumnezeu este" sau că este o „ființă" înseamnă a atribui lui Dumnezeu o „formă" sau o „formă inteligibilă" şi a-l :[a]ce să coincidă, astfel, cu o esență, fie ea chiar esența [ce]a mai înalt posibilă şi imaginabilă[6]. Dar Dumnezeu suprafiinţează", el „situându-se" dincolo de esență sau de ființa-esență şi identificându-se cu absolutul purei indeterminări din care emană „ipostazele" inferioare lui, precum şi toate formele corespondente lor.

în acelaşi tipar se înscriu şi reflecțiile lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Sursa lui de inspirație o onstituie, însă, nu numai filosofia neoplatonician^, ci ;i *Biblia,* din care el se străduieşte să scoată argu-î'tele cele mai pertinente şi cele mai convenabile cepului propus. Despre Dumnezeu ar trebui să afirmăm că El „suprafiinţează" înaintea „ființei în sine", cum şi înaintea tuturor modurilor de ființare în ca-* se distribuie această prezență identică sieşi; El gene-[a]ză absolut toate determinările şi diferențierile, solut toate formele cu întreg ansamblul de deosebiri semănări existente între ele[7]. Elogiul lui Dumnezeu lui suprafiinţă sau ca supraesență, elogiul „întunericu-supraluminos", înțeles ca o metaforă a absolutului terminat (v. *Teologia mistică),* nu reprezintă [Va]/ dacă este să întrebuințăm acum un limbaj [er]n şi contemporan, decât elogiul teologiei şi pu-[l] acesteia pe un piedestal valoric superior în ra-[u] ontologia. Teologia negativă în totalitatea ei va [e] Pe această linie de reflecție teoretică. Dintre


Plotin, *Enneade,* VI, 8, 8.
Ibidem, VI, 8, 18 şi VI, 9, 3.
Cf., în special *Despre Numele Divine,* cap. 5.

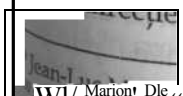
gânditorii moderni, este suficient să-l menționăm ■ pe Kierkegaard, a cărui atitudine de principiu nu] loc nici unei îndoieli: Dumnezeu, spune filosoful d * nez în *Post-Scriptum la Fragmente filosofice* există", „nu există" în timp, El înălțându-se la o di tanță infinită față de noi şi depăşind orice formă de devenire temporală pentru a se confunda cu pura eternitate. El nu e asociabil cu nici o modalitate de determinare şi de autodeterminare, nici măcar cu aceea a gândirii (gândirea este o energie spirituală care fie că determină ceva, fie că se autodetermină). Despre Dumnezeu ar trebui să spunem doar atât: că El „creează" *(Ibidem)*.

De un Dumnezeu „fără ființă" vorbeşte şi Jean-Luc Marion, care este fără îndoială unul din reprezentanții contemporani cei mai semnificativi ai direcției de gândire amintite. Jean-Luc Marion urmăreşte să dea o interpretare „metaontologică" divinității şi, în scopul acesta, el crede că este imperios necesar de a-1 identifica pe Dumnezeu cu transcendența radical separată şi infinit distanțată de creaturile sale. Ar trebui să-1 gândim pe Dumnezeu începând prin a marca diferența de netrecut dintre ființă şi fiind. Metafizica - afirmă teologul şi filosoful francez, urmându-îndeaproape pe Heidegger - nu a cunoscut şi nU tematizat cu adevărat diferența ontologică care ci ea se ocupă nu este, de fapt, ființa ca ființa fiindului sau ființa ca fiind. Ea „nu g prin definiție ființa decât în raport cu fii[1]» confundând-o cu el"[8]. Metafizica 1-a transforma

[8] Jean-Luc Marion, *Saint Thomas d'Aquin et V* în „Revue Thomiste", Janvier-Mars, 1995, p. 32.

în „fiind", chiar dacă ea îl descrie ca un nd suprem", ca *ens supremum.* Ea îl concepe apoi ca «datorul tuturor celorlalte fiinduri (inferioare) şi • mge finalmente să extrapoleze relaţia dintre inreat şi creaturi la „fiinţa" însăşi a lui Dumnezeu, sseirmându-l pe acesta, după formularea lui (escartes, drept *causa sui,* A spune, însă, că El este ,uză *de sine* înseamnă a-i împrumuta un atribut şi a-l apropia nepermis de mult de modul de a fi (saturat de determinări) al fiinduriîor comune. Dar nici a afirma lespre Dumnezeu că este o „fiinţă" sau că este coincident cu fiinţa însăşi nu reprezintă o idee de acceptat. Termenul de fiinţă ascunde în el un element de determinare: fiinţa ca fundament al tuturor fiinduriîor tite ia realitatea unor forme comune a acestora sau puţin la prezenţa unui început de proprietate iden-$ pentru toate fiindurile. A-l gândi în mod adecvat umnezeu revine la a renunţa de a-l gândi plecând ' •» fiinţă şi, prin urmare, de la oricare posibilă deunare[9]. Dumnezeu ar trebui proiectat în „supra-" indeterminăriî pure şi asociat metaforei „întuicului luminos"[10]. Procedând în felul acesta, am fi «sură să scoatem reflecţia despre Dumnezeu de iominaţia metafizicii sau a metafizicii ontoî^ante şi să o integrăm în domeniul de „cerceta-aI teologiei ca atare.

Marea întrebare care se pune în legătură cu *°rt de destituire a ontologiei de pe locul pe ~ opusă de gândire i-1 acordă, totuşi, este



Wl/ Marion, Dle« *sans Vetre,* Paris, Fayard, 1982, p. 70.
Marion, *Saint Thontas d'Aquin et l'onto-theologie,*
'P-66

următoarea: supraființa lui Dumnezeu poate fi ea * leasă ignorând circumstanța că termenul „ființă" " face parte efectiv din cuvântul compus „supra-firmă" îşi poate răsfrânge semnificația asupra acestui cuvânt luat în întregul său? Sau altfel formulat: oar „supraființa" nu ființează, nu este, nu este şi ea „ființă"? Desigur, dacă atribuim termenului „ființă" sensul riguros de mod de a fi, de „formă", introducând, astfel, ființa în clasa determinărilor, răspunsul nu poate fi decât negativ. Dar noi nu suntem în nici un caz obligați să ne limităm la această opțiune. Se poate concepe ființa ca un opus radical al neantului şi se poate afirma că „ființa este", iar „neantul nu este". Dacă ne asumăm acest punct de vedere şi transformăm relația ființă-neant în condiția transcendentală a oricărei reflecții teologico-filosofice, afirmația cea mai importantă în legătură cu Dumnezeu devine aceea că, spre deosebire de neantul care nu este, *El este.* O asertțiune ca aceea că Dumnezeu este o ființă indeterminată sau ca aceea că, dimpotrivă, ființa lui implică un număr infinit de „perfecțiuni" determinate nu apare atunci, desigur, ca fiind lipsită de orice relevanță, dar ea nu mai poate deține întâietatea în ordine» descrierilor şi a „caracterizărilor" sale. Mai presus **afirmația** că Dumnezeu este o ființă indeterminată sau de aceea că El este o ființă determinată se enunțul că Dumnezeu *este,* că Dumnezeu este o_ în lumina acestei concluzii, ontologia sau ontologi parte componentă a metafizicii nu are cum să disp din orizontul gândirii filosofice. Ea rămâne p simplu de nedepăşit...

Fără îndoială, disocierea dintre fiinţa (supre-x\ indeterminată şi fiinţa (supremă) determinată mâne un element indispensabil oricărei reflecţii filo- ofice care se doreşte a fi profundă, complexă şi nuan- ată. Ea subîntinde ceea ce s-ar putea numi diferenţie- rea implicită dintre ontologia negativă şi ontologia afirmativă şi, în prelungirea acestei discriminări tacite, a articulează diferenţierea explicită dintre teologia negativă şi teologia afirmativă. Premisa pe care se ba- zează discursul teoretic poate consta în enunţul că Dumnezeu este o fiinţă indeterminată. Formularea acestui principiu nu reprezintă probabil decât o altă faţetă a convingerii „primare" că Dumnezeu este o putere creatoare infinit distanţată de noi despre care u se poate vorbi decât în termeni radical diferiţi de I 'iitrebuinţaţi în scopul caracterizării creaturilor sa-e Atitudinea aceasta convine în cel mai înalt grad po- prii tuturor acelora care doresc să transforme teologia T-O ştiinţă „imperială" şi să mute centrul de greutate al metafizicii în domeniul ei de referinţă. Relativa wperitate a conţinutului speculativ al unei teologii B se rezumă, totuşi, la a fi o succesiune de negaţii, ncât de rafinată şi savantă ar fi îmbinarea lor, este •nvpensată, în parte cel puţin, de înălţimea „teoreti- Că" [a] punctului de vedere primar, proiectat într-o ^cendenţă ideatică pură.

Teologia metafizică poate porni, însă, şi de la * conform căreia Dumnezeu reprezintă fiinţa dedată supremă. O astfel de propoziţie este înrădă-« în credinţa că între Dumnezeu şi creaturile sale [0] oarecare similitudine şi ea, propoziţia aceasta, 'Qtuie formularea filosofică explicită a convingerii

intime respective. Desigur, o ştiinţă teologică extre de riguroasă, care se inspiră sau pretinde că se insni 3 din afirmaţiile Cărţilor sfinte, nu va obosi să ne atra * atenţia că dacă „o creatură este asemănătoare l_u- Dumnezeu", Dumnezeu nu „e asemănător cu creatu ra"[11]. S-ar putea, totuşi, ca teza existenţei unei fiinţe determinate absolut perfecte să fie expresia hiperbolizării şi a proiectării în „infinit" a unor atribute specifice omului şi să nu aibă nici o legătură directă cu textul biblic care interzice ca fiind o blasfemie ideea că Dumnezeu se aseamănă cu omul. Oricare ar fi, însă, traseul urmat pentru a se ajunge la o concluzie ideatică de acest gen, un lucru este sigur: conceptul de similitudine pe care teologia afirmativă îl pune *volens, nolens* în circulaţie derivă din presupoziţia că atât Dumnezeu, cât şi indivizii umani se disting prin anumite *determinări,* prin anumite *proprietăţi.* Fără îndoială, nu se parvine până la afirmaţia că toate atributele pe care le are Dumnezeu le-ar avea şi omul şi nici până la conversa acestei judecăţi. De asemenea, nu se ajunge să se acrediteze nici ideea că între atributele li Dumnezeu şi cele ale fiinţelor umane nu s-ar profila nici o separare calitativă. Se consideră, dimpotrivă, <-< în raport cu însuşirile omului, atributele divinităţii r< prezintă o colecţie de „perfecţiuni" şi, în plus, ca formează pentru cele dintâi un şir de modele ex plare, de paradigme, de „principii" generative, distincţia care se face se raportează la membru f şi aceleiaşi clase, care este clasa determinărilor.

Thoma de Aquino, *Summa Theologiae,* I, Qu. IV, Art.

Două sunt direcţiile fundamentale subsumate nceepţiei filosofice care pune semnul de egalitate iitre Dumnezeu şi fiinţa determinată supremă: teismul Şi panteismul. Teismul consideră că Dumnezeu eSte o fiinţă personală. Apropriindu-şi ideea potrivit căreia *cauză* lumii este un individ, o persoană (desigur, de o perfecţiune absolută), teismul atribuie divinităţii maxima determinare posibilă: într-adevăr, nimeni şi nimic nu are sau nu pare să aibă, în ultimă instanţă, un conţinut de realitate mai evident decât individul, decât persoana. Primele elemente de teism ipar în gândirea aceluia care, paradoxal sau nu, a pus bazele şi mai sus evocatului curent - opus - al teo-) giei negative a indeterminării; este vorba, se înţele-I de Platon. Demiurgul la care se referă Platon în *Timnos* este o astfel de fiinţă individuală. Stă în pute- * **lui** de a face să se nască universul *„vizibil"* - cu tot ■ ce acesta cuprinde în cer şi pe pământ -, luând ca cdel forma increată a universului ideal, „invizibil". Am putea racorda la această direcţie de gândi-le' parţial cel puţin, chiar şi pe Aristotel. „Primul miş->r nemişcat" care pune în mişcare „universul" (sau, I exact, sfera stelelor fixe, adică „primul cer") poate !sne echivalat cu o fiinţă individuală „supremă". " îndoială, Dumnezeul de care vorbeşte Aristotel rePrezintă „cauza" lumii luate în întregul ei; El tituie doar primul impuls al mişcării a ceea ce este dat din eternitate şi care se prezintă mai întâi ca ^v imobil, adică a universului „sensibil", „mate- Dar El reprezintă oricum o cauză primordială

)tel *Metafizica,* 1072 a -1073 a.

şi, pe lângă aceasta, în chiar virtutea faptului că asimilabil unui „prim" raportabil la alte entități *ens realissimutn* individual.

Putem integra aici şi un anumit gen de fti$_0$ sofie inspirată din principiile *Vechiului Testament* Dumnezeu care vorbea cu Moise „față în față, cum vorbește un om cu prietenul lui"[13] este o ființă individuală, o persoană. Desigur, în ultimă instanță „fata" lui „nu se poate vedea", ceea ce, dacă dorim să traducem acest enunț în termeni pur filosofici, înseamnă, cu maximă probabilitate, că Domnul nu poate fi cunoscut în esența lui, că Domnul nu poate fi reprezentat mental, că El nu poate fi transformat în obiect de cunoaştere. El se manifestă, însă, în calitate de instanță etică supremă, dăruindu-ne „tablele legii" şi dictându-ne poruncile morale pe care avem a le urma fără nici o abatere.

Filosoful contemporan care datorează cel mai mult *Vechiului Testament* şi care, în acelaşi timp, reuşește să resemnifice o parte din ideile acestei surse originare de inspirație, interpretându-le din perspectiva unora din contribuțiile teoretice mai noi, se numeşte Emmanuel Levinas. Trebuie să ni-1 „imaginăm pe Dumnezeu - spune filosoful francez - ca fiind *‚A*^{n} finit Altul" şi să caracterizăm „distanța" care ne sepa ră de El ca fiind extinsă la infinit: aceasta echivaleaz cu a afirma că Dumnezeu nu poate deveni nicio pentru noi un obiect de reprezentare şi că esența nu poate fi descrisă în nici un caz în termeni de na gnoseologică. Formulele de mai sus nu reprezintă,

---

[13] *Vechiul Testament, Exodul,* 33,11.

tuşi' decât expresiile constitutive ale uneia din spectivele în care îl putem gândi pe Dumnezeu. p spectivei amintite i se poate adăuga, totodată, o erspectivă diferită, care ne deschide calea către aboli-a infinitului distanţei faţă de Dumnezeu şi care ne permite sa concepem o modalitate de acces originală i „persoana" lui. Prin intermediul „feţei" celuilalt (al fetei" umane a celuilalt) - faţă care „vorbeşte" - suntem conectaţi la principiul dreptăţii absolute care determină relaţia transcendentului divin cu indivizii umani şi ni se transmit comandamentele morale la care trebuie să aderăm necondiţionat. Raportul care se itibileşte intre noi şi Dumnezeu este, aşadar, un ra-porl de natură etică. El se dezvoltă între individ şi „individ", între individul uman şi „persoana" divină. Relaţia etică instaurează preeminenţa fiindului (a individului) în general şi a fiindului divin (a „individu-" suprem) în particular. Această relaţie participă şi M, într-un fel, la domeniul fiinţei, fiindcă termenii săi idică fiindurîle) „sunt", există, fiinţează. Totuşi, ceea face, în ultimă analiză, ca fiindurile să fie, să fiinţe-> nu este „neutrul" şi impersonalul fiinţei, nu este tul de a fi înţeles ca un comun şi ca un denominator * tuturor fiindurilor, ci însuşi conţinutul moral al rafturilor dintre indivizi sau persoane. Nu fiinţa ar fi frnenul de bază al diferenţei ontologice, aşa cum Heidegger, ci fiindul. Fiinţa (amorală) este ţa sa fiindului şi este făcută posibilă, în chiar substan-

rdonată fiindului sau, dacă se preferă, fiinţei mo-

unipersonală, de aceasta din urmă[14].

[14] Emmanuel Levinas, *Totalite et infini,* ed.cit., în special pp. 17 şi 18.

O evidentă notă de teism caracterizează şi fii sofia creştină. Dar teismul creştin are o concretețe n_P sonalizatoare superioară, dacă ne este permis sâ exprimăm astfel, în comparare cu teismul iudaic E_x plicația constă în principiile de bază ale religiei creştine; ea asociază în mod originar una şi aceeaşi „esență" divină cu manifestarea ei în *trei* persoane (Tatăl, Fiul Sfântul Duh sau Sfântul Spirit) şi afirmă, în plus, excepționala valoare a actului de „întrupare" a Fiului cel veşnic al Tatălui, a actului prin care EI „s-a făcut om" şi s-a transpus în persoana lui lisus Hristos[15].

O ființă saturată de determinări este şi ființa absolută pe care panteismul o are în vedere în sistemul complex al reflecțiilor sale. Această ființă este, de fapt, ființa infinită sau „substanța care constă din infinite atribute, dintre care fiecare exprimă o esență eternă şi infinită"[16]. Caracterizarea lui Dumnezeu drept o ființă ce conține o bogăție nelimitată de determinări este rezultanta întru totul firească a principiului conform căruia „Tot ce există, există în Dumnezeu..." Panteismul spinozist are un aspect fundamental static. Este adevărat că Spinoza face o disociere între *natura naturans* şi *natura naturata,* cu alte cuvinte între „partea supremă" a lui Dumnezeu şi „partea" lui oarecum secundară, între ființa pură a lui Dumnezeu şi f"[11]?[3] lui manifestată în „lume" şi diseminată în ea şi *P*[llXxe] accentul asupra faptului că lumea *rezultă* din necesita tea naturii lui Dumnezeu. Dar crearea lumii *zn*

---

[15] *Noul Testament, Matei,* 28, 19; cf,, de asemenea, [concluZ]jj[J1] doctrinare ale Conciliului din Niceea, 325 şi ale Concili[ului] Constantinopole, 381.

[16] Spinoza, *Etica,* Partea întâi, *Despre Dumnezeu, Definiți[1]'*

* în esența ei, un act static, o „emanație" a ceva din -e'va care e deja dat, o modificare a unor atribute eter- e şi infinite şi încă, într-un grad decisiv, o modificare într-o formă eternă şi infinită. Poate că o notă de di- nainism pătrunde, totuşi, în concepția lui Spinoza în momentul în care el concede să acorde şi lucrurilor individuale un anumit rol pe scena lumii şi ajunge să afirme că ele apar în urma modificărilor într-o formă finită ale atributelor infinite şi eterne ale lui Dumnezeu sau ale ființei sale superioare şi pure. Dar avem de a face cu o notă minoră de dinamism şi, până la urmă, provizorie, fiindcă departe de a primi autonomia şteptată, ideea de transformare îşi pierde sensul ei cel mai adecvat - acela de noutate creatoare -, fiind subordonată ideilor de identitate şi repetabilitate, ntr-adevăr, nu afirmă Spinoza că natura este mereu una şi aceeaşi sau că legile şi regulile după care se des-'Şoară lucrurile, iar o formă trece în alta sunt întotdeauna şi pretutindeni aceleaşi[17]?

O punere în termeni de devenire a ideii de nnezeu şi o abordare reuşită din această perspec- ră a problematicii panteismului se găsesc la Hegel. 'tru Hegel, Dumnezeu sau Spiritul Absolut trebuie ?s ca reprezentând mişcarea, procesul sau deveni- prin care ființa în sine se transformă în altul ei şi Cinează de pura şi netulburata ei identitate cu si- Dentru ca apoi, suprimându-şi propria alteritate şi r«inare de sine, să se înalțe până la conştiința efec- a acestora (ca moduri de a fi suprimate) şi să-şi astfel o identitate mult îmbogățită, marcată final-

[17] Ibidem, III, Prefață.

mente de actul unei reflexivități necondiționate şi A producerea niciodată încheiată a conceptului[18].

Dar reprezentantul cel mai autorizat al unu' panteism al devenirii este, fără îndoială, Bergson. După el, Dumnezeu ar fi un centru de acțiune din care s-ar naşte atât lumea previzibilă şi riguros determinată a materiei., cât şi lumea vie, caracterizată prin creație, libertate şi acumulare neîncetată de noutăți. Dacă în lumea dominată de repetabilitatea „mecanică' a legilor de existență specifice materiei, Dumnezeu se pune oarecum ca „altul" său., în lumea vieții, în schimb, Dumnezeu îşi proiectează şi îşi prelungeşte ființa sa adevărată, oferindu-i, astfel, acestei lumi posibilitatea să se manifeste sub semnul evoluției creatoare. La Bergson, Dumnezeu este un Dumnezeu cosmic, un Dumnezeu a cărui aparență de transcendență se dizolvă repede în imanența lumii, dovedindu-se,. finalmente, a fi nu un centru generator exterior, ci „inima" însăşi a universului şi principiul lui intim de acțiune[19].

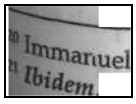
Formele de reflecție „teologică" discutate până acum pleacă de la un fundament presupozitional d natură ontologică. Desigur, Dumnezeu este înțeles n[e] ca ființa supremă indeterminată, fie ca ființa supremă determinată, fie ca „ființa" devenindă supremă (sa

---

[18] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* trad. de Bogdan, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, pp. 17-19 şi *En*^

pedia ştiinţelor filosofice, Logica, trad. de D.D. Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiță, Bucureşti Humanitas, 1995, § 50 şi § 51. [19] Henri Bergson, *L'evolution creatrice,* Paris, Alean, 1928, p. 270.

devenirea „fiinţizată" supremă), dar toate aceste accepţiuni ale termenului au drept substrat primar convingerea sau credinţa imposibil de zdruncinat că Dumnezeu este, ca El există, că El fiinţează. în plus, lui Dumnezeu i se acordă statutul unei fiinţe în sine sau realitatea lui este asimilată oarecum unei realităţi obiective; sau, şi mai bine, pentru că suntem, totuşi, la nivelul unor dezvoltări de tip teoretic, fiinţa în sine a lui Dumnezeu e pusă în relaţie cu fiinţa pentru sine, cu conştiinţa noastră, iar Dumnezeu este inclus, în ultimă instanţă, în clasa conceptelor obiective. Dar lui Dumnezeu i se poate atribui şi calitatea de concept pir, de pură reprezentare mentală. El poate fi, astfel, echivalat cu un concept subiectiv. Pe această linie interpretativă se dezvoltă concepţia lui Kant. Pentru Kant, Dumnezeu este un concept al raţiunii pure, un „concept raţional", o idee. Această „idee" nu va putea fi raportată niciodată la o experienţă posibilă şi nu va pitea fi confirmată niciodată de o intuiţie sensibife. Totuşi, ea nu constituie o himeră, întrucât prin U'.cermediul ei se „oferă un îndreptar indispensabil" gândirii şi acţiunii umane[20]. La drept vorbind, ideea Dumnezeu nici nu este o simplă idee, o simplă „concretă", ci o idee care primeşte un maximan de determinare, tiansformându-se, astfel, într-un exemplu individual, într-un *ideal*[21]. în calitatea de ideal, ideea de Dumnezeu funcţionează ca un principiu regulativ a priori pentru judecăţile noastre şi prototip pentru comportamentele noastre practice. Ea stă la baza perfecţionării graduale atât a capa-



[20] Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 462.
[21] Ibidem. pp. 461 şi 468.

citaților de reflecție și cunoaștere ale speciei umane cât și a acțiunilor sale.

Mai are, însă, „teologia" transcendentală a lui Kant vreo legătură cu ontologia? Mai conține ea vreo presupoziție ontologică? La prima vedere, răspunsurile la aceste întrebări par să se desemneze ca fiind negative. Ce statut ontologic mai poate avea „ideea" de Dumnezeu pentru un gânditor care îi contestă divinității „realitatea obiectivă"? Nu trebuie să uităm, însă, că filosoful german încearcă să ofere și o altă perspectivă asupra ontologiei decât aceea în limitele căreia se încadrează ontologia tradițională, ontologia „substanțialistă". Ontologia nu ar avea de cercetat, crede Kant, ființa unei lumi exterioare subiectului uman și independente de acesta, deci ființa în sine, ei revenindu-i sarcina de a lua în considerare intelectul și rațiunea, de a decela condițiile în care acestea funcționează și de a explicita întregul sistem al conceptelor pe care cele două facultăți ale omului le elaborează[22]. Ontologia ar fi, așadar, pe de o parte, știința determinării circumstanțelor originare în care intelectul și rațiunea umană ajung să se exprime, iar, pe de altă parte, știința descrierii și caracterizării conceptelor a priori pe care amintitele calități sau aptitudini omenești sunt în măsură să le configureze. Spus pe scur , ea ar fi știința entităților ideatice pure. Dar o entitate ideatică pură este ceva care ființează. Ea nu „este neant, ea este o „ființă". în orice caz, aceasta pare î fie prezumția tacită de la care Kant pleacă în durile gân< sale prezentate mai sus. Dar dacă este așa este, - și

[22] *Ibidem,* p. 626.

neutru că altfel Kant nu ar fi întrebuinţat termenul de ontologie atunci când s-a referit la posibilităţile de descriere şi caracterizare ale sistemului tuturor conceptelor noastre a priori -, rezultă că, pentru el, chiar «i „ideea" de Dumnezeu este, în ultimă instanţă, raportabilâ la starea de „fiinţă" şi, prin urmare, că teologia e tributară conceptului de ontologie şi îl presupune pe acesta.

La baza fiecărei concepţii mai importante despre Dumnezeu stă, aşadar, o presupoziţie teoretică. Este adevărat, însă, că unii filosofi (în special cei de ispiraţie religioasă) pretind că un astfel de construct mental parvine la a se întemeia cu ajutorul revelaţiei vine, el fiind preluat din universul de semne al teo- Kiiei „scripturale". Multiplicitatea presupoziţiilor te-'fetice fundamentale ridică, totuşi, un semn de între-e asupra verosimilităţii acestui punct de vedere, walitatea lor constituie mai degrabă o dovadă în 'rijinul ideii că ele reprezintă expresia capacită-de diferenţiere şi diversificare imaginativo-ceptuale caracteristice speciei umane ca atare. Din-°/ însă, de posibila dispută pe marginea acestei "e' se profilează ca fiind mult mai importantă afla-raspunsului la următoarea întrebare: ce semni-3 poate fi acordată sintagmei „cunoaşterea lui lezeu" în contextul în care noi avem deja fixată o ? despre EI într-o comprehensiune originară sau, Se preferă, într-un act de precomprehensiune?

Teza pe care noi dorim să o avansăm este aceasta- r noaşterea divinităţii reprezintă procesul prin care presupoziţie originară este preluată,, dezvoltată, ar gumentată şi reconfirmată în şi printr-o concluzie de finitivâ. Cunoaşterea lui Dumnezeu constituie, în ultimă instanţă, o formă specifică de demers hermeneutic explicit sau implicit. Ea nu face decât să redescopere şi să reîntemeieze un principiu de raportare şi 0 convingere sau o credinţă originare.

Dar care sunt principalele presupoziţii referitoare la Dumnezeu şi care sunt formele de cunoaştere ale divinităţii corelative acestora? Prima presupoziţie asupra fiinţei divine ne vine pe linia de reflecţie platoniciano-plotiniană. ideea fundamentală de Ia care pleacă Platon şi Plotin este aceea că Unul, Binele sau Dumnezeu[23] trebuie echivalate cu fiinţa (supremă) indeterminată şi nediferenţiată (în sine) care face posibile toate fiinţele determinate şi diferenţiate (în sine şi între ele). Este interesant de remarcat faptul că atât pentru Platon (dar pentru el la nivelul implicit al discursului), cât şi pentru Plotin (dar pentru el la nivelul explicit al discursului), Dumnezeu coincide cu **funf*** care prin însăşi esenţa sa, ce ţine de „supradomeniul indeterminării şi al nediferenţierii, exclude ambe- necesitată
prezenţei pentru sine a actului de cunoaştere rn le sale forme: de autocunoaştere şi, respectiv, ele noaştere a lucrurilor. Aşa cum spune Plotin, P[en] ne referi acum numai la el, Dumnezeu este o I • atât de înaltă în raport cu tot ceea ce este *distinct* de

---

Trebuie, însă, precizat că ceea ce la Platon primeşte doa ^ ^ le de Unii şi de Bine, la Plotin primeşte încă un nume şi cel de Dumnezeu.

23

încât nu are nevoie nici să „gândească" alteritatea şi [yci să se ştie pe sine. Dumnezeu se dispensează de actul gândirii, de orice act de gândire, fie el de natură discursivă ori de natură intuitivă, şi exclude ca nefiind necesară şi funcţională atât relatia dintre subiect şi *obiect,* cât şi relatia reflectantă a subiectului cu sine însuşi[24]- Se pare, totuşi, că divinitatea n-ar fi cu totul străină de un anumit gen de „supracunoaştere" de sine. Dacă ar fi să întrebuinţăm mijloacele atât de imperfecte ale limbajului uman, am putea afirma -ste de părere Plotin - că în chiar actul fiinţării sale Dumnezeu este în măsură să arunce în permanenţă „o privire" asupra lui însuşi sau să se eternizeze într-o „veghere" de sine, „privire" sau „veghere" care nu sânt deloc distincte de cel care priveşte sau care veghează, făcând, de fapt, una cu el. Dumnezeu ar fi, aşadar, capabil să se cuprindă pe sine într-o supmintelectiune" identificatoare cu „esenţa" lui înşi sau, şi mai bine, să se imobilizeze pe sine în eterifejtea actului prin care cel ce „supracunoaşte" coinle dintotdeauna şi fără nici un moment de excepţie supracunoaşterea însăşi[25]. într-un mod oarecum ■mănător cu această „autosupracunoaştere" se [a]«zează şi intenţia omului de a-1 cunoaşte pe Nnezeu. Atingerea scopului amintit este asigurată ' măsură decisivă de împrejurarea că vizarea

'ufl

on), are în el ceva de natură divină. Sufletul începe [a] pune în paranteză orice posibilă raportare la

[24] Plotin, *Enneade,* VI, 9, 6.
[25] Ibidem, VI, 8, 16.

tttivă a fiinţei supreme se face cu ajutorul sufletu-'uflet care, pentru Plotin (întocmai ca şi pentru *on)*

lumea materială, continuă cu efortul de elimin a tuturor legăturilor sale reale cu alte fii^ („nedivine") şi se concentrează apoi asupra lui însu'< până la punctul în care îşi sesizează iriterioritatea s cea mai adâncă. Parvenind la intimitatea lui cea ma' profundă, sufletul iese pe neaşteptate din izolarea în care era încarcerat, pentru a se înălța spre Dumnezeu şi a intra în contact cu ființa divină. în etapa ultimă a parcursului său cognitiv, sufletul face să coincidă centrul său singular cu centrul universal, se uneşte cu Dumnezeu şi, absorbindu-se în lumina sa pură şi „nediferențiată", se instalează în imobilitatea unei stări paşnice fără egal[26]. Subiectul uman se pune, aşadar, în mod originar, ca un ceva diferențiat în raport cu „obiectul" ideal pe care urmează să-1 cunoască, în raport cu ființa supremă. Dar tot acum subiectul uman se dovedeşte a fi capabil de o „precunoaştere" sau de o „precomprehensiune" a lui Dumnezeu, presupus a coincide cu ființa nediferențiată (în sine) şi nedeterminată care face posibile toate ființele diferențiate **între** ele şi determinate. Făcând apel la întregul complex ai energiilor şi calităților de natură divină care îi suni inerente, el ajunge în finalul căutării sale să-1 contacteze pe Dumnezeu prin intermediul unei „supr[a]' intelecțiuni", al unui act care îi permite să sesizeze c o ultimă certitudine că ființa supremă este aşa cum a considerat deja că ea este şi care îi oferă posibili tea să se unească cu aceasta într-un extaz mistic.

în legătură cu această formă de *»[st]* ' cunoaştere" care devine în anumite circumstan,

---

[26] *Ibidem,* VI, 9,9-10.

ioineniu de manifestare specific sufletului omenesc, trebui pusă următoarea întrebare: persoana care atinge această fericită stare de gratie mai poate ea oare ;â o piardă vreodată? Sau cu alte cuvinte: poate omul astfel deificat să decadă până la a împărtăşi din nou condiția de om obişnuit? Plotin crede că acest act de reste urare „antispirituală" este un fenomen experimentabil. Dar,, adaugă el, şi drumul invers, care culminează cu „supracunoaşterea" şi absorbția sufletului individual în Unul „supraființial", este oricând reiterabil[27]. Cum e posibil, totuşi, acest permanent „du-te-vino" aî extazului mistic, acest veşnic balans între ridicarea spre „supraintelecțiune" şi coborârea spre limita oricum inferioară a cunoaşterii umane? A accepta ideea realității acestui proces circular înseamnă a accepta ideea trecerii cu oarecare uşurință de la ceva care este determinat, diferențiat, finit şi temporal la ceva care este nedeterminat, nediferențiat (în sine), nfinit şi etern şi invers. întrebuințând un limbaj matematic, să ne întrebăm, totuşi, cum poate deveni un nembru al unei clase clasa însăşi care se cuprinde pe >ine în calitatea ei de clasă şi, de asemenea, cum poate asa care se conține pe ea însăşi în calitate de şir infi-t să se înstrăineze de sine până la a elibera din totul mărginit pe care îl reprezintă părți finite sau „indi-" autonomi? în sfârşit, în contextul permisivității glisări „cognitive" de la extaz la non-extaz şi enunțul care proclamă radicalitatea distanței între om şi Dumnezeu nu se transformă oare

**. VI, 9,11.

într-un enunț vidat de orice relevanță şi de orice sem nificație?

Mai consistentă din punct de vedere W decât poziția lui Plotin ni se pare a fi aceea a Iu' Pseudo-Dionisie Areopagitul. Nu e mai verosimil, to tuşi, să se afirme că ființei finite şi determinate îi lipsesc mijloacele adecvate de cunoaştere sau „supra-cunoaştere" a „supraființei" indeterminate şi nedi-ferențiate în sine şi ca, din această cauză, tot ceea ce poate spera subiectul uman este să-şi dea seama că necunoaşterea lui Dumnezeu rămâne singura finaliza-re certă a pretenției de a-1 cunoaşte[28]?

O altă perspectivă filosofică se bazează pe in-troducerea unui element de diferențiere şi a unei note de determinare în „interiorul" însuşi al ființei supre-me. Exemplul cel mai semnificativ în această direcție ni-1 oferă Aristotel. Pentru el, Dumnezeu constituie un act reflexiv pur, autocunoaşterea suprasensibilă sau autocontemplarea niciodată suspendate, gândirea care se gândeşte pe sine în eternitate[29]. După aceeaşi pre-supusă schemă a subiectului care se pune pe sine ca „obiect" de cunoaştere este concepută a se structura şi cea mai înaltă formă de viață a omului, viața contem-plativă („teoretică"). Dar omul are parte de această formă de viață numai în momente privilegiate. D°ai în rare clipe el se poate înălța până la cunoaşterea esenței sale constitutive şi, deci, până la înțelegere faptului că, în ultimă instanță, el se poate manifesta c< gândire care se ştie pe sine că este gândire. Seria ac tor momente privilegiate se confundă cu seria u

---

[28] Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică,* I, 3.

[29] Aristotel, *Metafizica,* 1072 b.

intelectuale prin intermediul cărora actele suorasensibile se confirmă pe sine în mod nemijlocit. Ce cgjnrtincație poate avea pentru Aristotel, în contextul afirmațiilor de mai sus, sintagma „cunoaşterea lui pumnezeu"? Este evident că el nu îşi propune sa vorbească de cunoaşterea lui Dumnezeu ca de actul prin care ființa divină „în sine" este reprezentată mental sau intelectual într-un moment de „inspirație" excepțională, în concepția lui, Dumnezeu nu este sau nu poate fi comprehendat în mod direct. Există doar un fel de analogon autocognitiv prin care subiectul uman ie pune în postura de pur subiect reflexiv, reiterând istffi modul însuşi de a fi al ființei divine. Cunoaşterea lai Dumnezeu se reduce la şi se transferă într-o formă de autocunoaştere care reeditează în momente «. opționale caracteristica esențială a vieții contemplative pe care Dumnezeu o trăieşte în eternitate. întrea-■ pretenție de cunoaştere „obiectivă" a lui Dumne-u se dizolvă în autointuiția intelectuală cu ajutorul căreia omul devine oarecum asemănător ființei divine, flsă prin cunoaşterea (intuitivă) de sine nu se face -eva decât să se redescopere ceea ce s-a considerat a orma cea mai înaltă de existență a omului şi ceea ce terior s-a presupus a constitui „ființa" ființei Supreme.

De la o premisă asemănătoare asupra „esenței" Dumnezeu pleacă în unele pagini ale sale şi Thoma Aquino. Dumnezeu este şi pentru el în mod lamentai un act autocognitiv[30]. Totuşi, pentru ntul Thoma ființa divină nu se reduce la a fi doar

de Aquino, *Summa Theologiae,* I, Qu. XIV, Art. 3.

intelectul care se ştie pe sine la infinit ca intelect ci **mintea** care intuieşte simultan toate principiile formele ideale ale lucrurilor pe care le cuprinde î „necuprinsul" ei[31]. Cât priveşte forma de cunoaştere prin care omul se străduieşte să ajungă la Dumnezeu aceasta se bazează pe puterea intelectului uman întărit cu „har divin"[32] şi coincide, pe de o parte, cu intuirea intelectului dumnezeiesc dat în puritatea „strălucirii" sale infinite, iar, pe de altă parte, cu intuirea speciilor şi genurilor care sunt prezente în mintea divinității[33]. Actul uman de cunoaştere a lui Dumnezeu reiterează oarecum modelul autocunoaşterii divine şi el sfârşeşte prin a „aprehenda" o ființă divină care nu iese din canoanele presupuse deja a-i configura „fiinţialitatea".

O adaptare personală a concepției Sfântului Thoma de Aquino (concepţie ea însăşi influențată, mai mult sau mai puțin, de Aristotel) o întâlnim la Etienne Gilson. Pentru Gilson, Dumnezeu nu reprezintă atât gândirea care se gândeşte pe sine în eternitate, cât actul de a fi al gândirii care se ştie pe sine ca gândire sau, şi mai bine, actul de a fi al gândirii care, gândindu-se pe sine, cunoaşte simultan formele inteligibile ale tuturor lucrurilor şi care, în chiar permanenta sa „desfăşurare" de sine, înfiinţează tot ceea ce este relativ diferit de actul acesta şi relativ identic cu el. Dumnezeu ar echivala, aşadar, cu eterna existai[1] autocognitivă şi creatoare de fiinţe care însumează u raport cu El atât caracteristici asemănătoare, mergân uneori chiar până la coincidență, cât şi „atribute

---

[31] *Ibidem, l,* Qu. XV, Art. 2.
* *Ibidem,* I.. Qu. XII, Art. 5.
[33] *Ibidem,* I, Qu. XII, Art. 9.

te Omul ar fi o astfel de creatură simultan diferită
ie Dumnezeu şi asemănătoare cu El. Fiinta umană se
geamănă cu Dumnezeu prin aceea că realizează şi
reunirea într-un tot a unui act de a fi şi a unei energii
suprasensibile cu virtuți cognitive, dar se deosebeşte
de ființe supremă prin aceea că la ea actul de a fi,
precum şi gândirea sunt moduri de „exprimare" fini-
Am putea reformula problematica asociată cu
„jocul" complex al identităților şi diferențelor relative
dintre Dumnezeu şi creatura umană pentru a scoate în
evidență accentul suplimentar pe care Gilson îl pune
asupra existenței sau asupra existării. Am putea înce-
pe atunci prin a afirma următoarele: dacă Dumnezeu
consdtuie *exîstaren* supremă cunoscătoare de sine (şi,
mp'icit, a tuturor lucrurilor, în măsura în care acestea
sunt conținute în rr in tea lui prin intermediul formelor
)r inteligibile) dată sieşi din şi în eternitate, omul, în
himb, constituie o *existare* („generată") cunoscătoare
sine, de alte crejturi şi de Dumnezeu, care trăieşte tf-
o finitudine temporală. Cunoaşterea, concepută în
bele cazuri ca iiind simultană cu existarea, este fă-
^tă să alunece, totuşi, pe un plan valoric secundar în
°rt cu aceasta din urmă. Pe de altă parte, dacă mo-*I
de cunoaştere divină are un caracter infinit, modul !
cunoaştere umană nu iese din cadrele finitului. Mai
ibuie adăugat, în sfârşit, că intelectul autocognitiv al
Etății se pune pe sine într-o manieră intuitivă, în '
ce gândirea umană intenționată asupra actului n
distribuit în fiindul uman, în alte fiinduri, pre->x în
ființa supremă se exprimă într-o modalitate ativă.
Omul ajunge să cunoască actul de a fi di-nat în tot
ceea ce este prin intermediul a ceea ce

Gilşon numeşte *judecata existenţială.* Enunţurile de nul *Eu sunt, Pierre este, Dumnezeu este* sunt astfel H *judecăţi existenţiale.* Ele sunt compuse dintr-un num (sau prenume) şi verbul „a fi". Verbul „a fi" indică sa afirmă starea sau faptul de a exista „în sine" al subier tului la care se raportează. Verbul „a fi" nu îndeplineşte în aceste cazuri rolul unui simplu cuvânt de legătură. Depăşindu-şi acest rol, el indică, el afirmă, el „poziţionează" un fiind prin ceea ce are acesta fundamental şi anume prin actul său de „a fi"; prin existarea sau existenţa sa. Stiu£ţurandu-şe în felul$_f$ acesta, judecăţile de existenţă ajţing- şă se deosebească radical de enunţurile predicative sau atributive. într-o propoziţie predicativă sau atributivă (de tipul „Părnântul este rotund") se poate cpnstata prezenţa unui nume care îndeplineşte funcţia de subiect, a verbului „a fi" care, asumându-şi rolul copulei, realizează legătura dintre subiect şi predicat şi, în fine, a predicatului, cu ajutorul căruia se califică determitaţea, ce 3§ig^{ură} apartenenţa subiectului vizat la o clasă Qarecare. Judecăţi ca *Eu sunt, Pierre este, Dumnezeu, eşie* constituia aşadar, judecăţi existenţiale şi ele nu, *m* nimic în f^{0-} mun cu judecăţile predicative sau a^ţrifeutive[34]. Este însă, oare această afirmaţie a lui Gilson, chiar atât d ireproşabilă? Elaborarea unor enunţuri ca *Eu sunt* s *Pierre este,* pe de o parte şi ca *Dumnezeu este,* pe de a parte, precum şi crearea identităţii dintre ele P^{rm} termediul verbului a fi sunt făcute posibile numai » torită faptului că paralel cu acest univers de ^{et}f explicite se formează un univers de sensuri

[34] fitienne Gilson, *Vetre et l'essence,* cap. *Connaissa*^{*c} *l'existence.*

vat P[e] principiul diferenței. *Eu sunt* sau *Pierre este* rezintă, ca să spunem așa, numai fața vizibilă a unor g[nun]țuri care, luate în integralitatea lor, sună în fond [aS]tfel: Eu *sunt un existând finit* şi, respectiv, *Pierre este in existând finit;* şi, de asemenea, *Dumnezeu este* constituie doar secvența scoasă la lumină a propoziției complete" *Dumnezeu este un existând infinit.* Identitatea cu sine a judecăților de existență se poate fonda numai pentru că, în prelungirea ei, stă gata de a se revela diferența adusă cu sine de judecăți care în mod iigur sunt judecăți atributive sau calificative. X *este 1 Y este* nu sunt posibile fără corelativele lor X *este* [3];sau *Y este Pi-* Dar Pi („existând" finit) nu reprezintă o simplă dezvoltare reiterativă a lui *este* perceput ca avana un sens existențial, ci o determinare calitativ nou? în comparație cu denotația acestui verb. La fel se xezintă, desigur, situația şi în cazul lui P2 („existând" rfinit). Numai pe fundalul semantic al judecăților ributive sau predicative propriu-zise poate prinde Mitur cu adevărat judecata de existență şi îşi poate *si o explicație pertinentă înțelesul acesteia din urmă [1] necesara ei concizie. Ar mai trebui, în fine, spus că judecăților existențiale (de tipul *Eu sunt, este* şi *Dumnezeu este)* asigurată de prezența verzui a fi nu exclude apariția unei anumite diferențe [Ij]ieaiogice" între ele: *Eu sunt* sau *Pierre este* repre-* punerea în termeni logici a unei *constatări* (certe) ^tură prejudicativă, în timp ce *Dumnezeu este* coh-[e] nei *precunoaşteri* în [c]°ritraargument posibil. formularea în termeni logici a unei *presupoziții* [a] unei *precunoaşteri* în care se crede dincolo de ori-

O altă modalitate de cunoaştere sau o altă n tinsă modalitate de cunoaştere a lui Dumnezeu e aceea care ia forma raţionamentului. Trei sunt *d* fapt tipurile principale de exprimare ale raţionarnen telor care vizează cunoaşterea lui Dumnezeu şi $_e$j poartă numele de dovezi sau argumente: dovada on tologică sau argumentul ontologic, dovada cosmologică sau argumentul cosmologic şi dovada fizico-teologică sau argumentul fizico-teologic. Scopul fundamental al acestor raţionamente este acela de a proba că Dumnezeu fiinţează în act, că Dumnezeu există. Prima presupoziţie de la care pleacă raţionamentele amintite constă în aceea că Dumnezeu ar fi un „subiect" „eminent", un „subzistent" care însumează o infinitate de calităţi desăvârşite, adică de perfecţiuni. O supoziţie comună reprezintă şi formularea prin care, în urma introducerii gândirii divine şi a fiinţei divine (în act) în aceeaşi clasă a „spiritualului" (a inco;-poralului), se stabileşte între ele o identitate de „esenţă". Mai trebuie, apoi, remarcat că nu numai dovada ontologică poartă cu sine marca unei reflecţii metafizice, ci şi celelalte două dovezi (aşa cum observa încă Immanuel Kant), deşi - recunoaştem - în cazul lor aspectul acesta pare a fi mai puţin evident.

Versiunea originară a argumentului ontologi este dezvoltată de Sfântul Anselm în *Proslog^* Dumnezeu, spune Sfântul Anselm, este acela *,A^e* care nimic mai mare nu poate fi gândit" *{q$^{u0\ n}$ majus cogitari potest)*[35]. Din această scurtă form rezultă că Dumnezeu ar trebui înţeles ca reprezen

[35] Anselm, *Proslogion,* II.

0 perfecțiune sau o perfecțiune compusă dintr-o serie nesfârșită de perfecțiuni. Că este așa, o dovedește un fragment din *Proslogion,* XI, unde se afirmă că pumnezeu este atotputernic, atotștiutor, bun în cel mai înalt grad, etern etc. etc. Dumnezeu, așadar, este o perfecțiune. El e acela „decât care nimic mai mare nu poate fi gândit". Dar ceva care are o dimensiune maximă nu „poate fi numai" în gândire, el trebuind să ființeze și în realitate, căci altfel am fi nevoiți să afirmăm că acel ceva față de care nimic mai mare nu poa- fi conceput este mai mic decât acela față de care nimic mai mare nu poate fi gândit, adică decât el însuși, ceea ce ar fi, desigur, absurd[36]. Calitatea de a ființa în «i a divinității este dedusă prin urmare din definiția[37] divinității sau, cum se mai spune, din ideea pe care o vem despre ea. Această circumstanță a permis să se irme că argumentul ontologic este un raționament r a priori sau un raționament prin excelență metale.

Deducția amintită nu se poate face, însă, fără su-

---

^gur, ne putem întreba dacă acest enunț, precum și altele, ^nătoare cu el, sunt sau nu definiții. Dacă prin definiție vom *Șge acea operație a spiritului prin care un concept este expli-[1] [c]krificat prin raportarea sa la alte concepte și prin transfor-[a] sa în nucleul relațional al acestora, atunci cu siguranță că [Bs]*ul* nu poate fi decât afirmativ. Unei astfel de operații a ^ui nu trebuie să-i pretindem să fie o „expunere" completă îlor esențiale ale conceptului; ea se poate limita la a indica Câteva din notele sale esențiale. în plus, întrucât atunci când de „ființa" lui Dumnezeu, se pleacă de la presupoziția e diferită de „ființa" lucrurilor obișnuite și că ea se „si-dincolo de cea din urmă, este evident că în formularea [e]* divinității nu se poate aplica regula elaborării *per genus* [w] *et differentiam specificam.*

poziția că între gândire şi ființă (ființa în act) se de voltă un raport de identitate şi că raportul amintit est asigurat de coapartenenta membrilor săi la categor-suprasensibilului. Această supoziție este prezentă în afirmația că „a fi"-ul (actual) al lui Dumnezeu este „a fi"-ul (actual) al unui spirit increat, nemărginit si etern, exact aşa cum este şi actul său de gândire[38] Gândirea şi ființa (în act) sunt, aşadar, două din perfecțiunile (ideale) care caracterizează, ca să spunem aşa, „supraființa" divină. Un semn de întrebare îl ridică, totuşi, utilizarea cuvântului „mare" din expresia prin care este caracterizat Dumnezeu (acela „decât care nimic mai mare nu poate fi gândit"), pentru că aceasta ne sugerează că divinitatea ar fi redevabilă unui domeniu cuantificabil de natură fizică sau corporală. Dacă decidem să considerăm, însă, că termenul „mare" nu e decât o calificare aproximativă şi o metaforă pentru ceva care scapă oricărei încercări de captare definitivă în plasa gândirii şi a limbajului, atunci se impune de la sine concluzia că acest semn de întrebare poate fi cu uşurință eliminat...

Argumentul ontologic este preluat *de* Descartes, care îl întăreşte prin inventivitate conceptuală şi printr-un spor de precizie, de claritate. Supoziția de la care pleacă Descartes este identică aceleia de la care pleacă Sfântul Anselm, Dumnezeu reprezintă şi pentru el expresia perfecțiunii compuse dintr-un număr nelimitat de perfecțiuni. El este „veşnic, infinit, atotştiutor, atotputernic, creator al tutur°J

[38] Anselm, *Proslogion,* XIII.

lucrurilor", *cansa sui* etc. etc, cum se afirmă în *A treia ,editație* din *Meditații*. Dar în timp ce Sfântul Anselm nu foloseşte la drept vorbind termenul perfecțiune sau termenul perfect, ci numai cuvinte şi sinagnie al căror sens coincide întru totul cu sensul ternenilor amintiți, aşa cum sunt, de exemplu, „suprem"/ „imens'", „cel mai mare" sau „cel mai înalt", Oescartes întrebuințează în mod explicit şi în mod constant cuvântul „perfecțiune" sau cuvântul „perect". Contribuția majoră a Iui Descartes constă, însă, n folosirea unui dat cognitiv ca dovadă a existenței ii Dumnezeu. Noi, spune Descartes, avem conştiința :ă sur tem ființe „limitate" şi imperfecte. Dar mintea noastră adaugă acestei certitudini despre noi înşine ideea sau reprezentarea unei ființe infinite, atotştiutoare, atotputernice etc. etc, adică a unei ființe de o „perfecțiune absolută". Cum e posibil oare ca intelecte, totuşi, „mărginite", cum sunt intelectele omeneşti, l poarte cu ele ideea unei „substanțe" care adiționează un număr nesfârşit de perfecțiuni sau desăvârşiri? [1] Descartes, singurul răspuns plauzibil i se pare ace-[1] că ea i-a fost oferită omului de către Dumnezeu, «nai o ființă perfectă este în măsură să dețină ca pe [Cev]a al său propriu şi să transmită ideea de perfecțiu- Ceva care are prin sine însuşi conştiința ideii de [e]cțiune nu poate fi, însă, decât un „lucru cugetă- perfect. în virtutea faptului că Dumnezeu a creat d după „chipul şi asemănarea sa", El 1-a înzestrat [ac]ultatea gândirii şi 1-a determinat să se manifeste, [r] dacă într-o manieră imperfectă, ca *res cogitans*. în ^ea sa de substanță cugetătoare, omul dispune [e] capacitatea de a ajunge să se cunoască pe sine

însuşi, cât şi de aceea de a ajunge - cu ajutorul şi con tribuţia decisivă a lui Dumnezeu - la ideea de sub stanţă spirituală absolut desăvârşită[39]. Această din urmă idee are un grad atât de înalt de „realitate obiectivă" (adică, pentru a explica formula scolastică utilizată de Descartes, de realitate reprezentată în spirit, în minte), încât suntem obligaţi să tragem concluzia nu numai că acel ceva la care ea se referă este ceva care fiinţează, dar şi că acel ceva nu fiinţează „în mod potenţial" (modalitate care nu înseamnă, în fond, nimic), ci că el fiinţează în act, ceea ce echivalează cu a spune că el fiinţează cu adevărat (a se vedea, în special, *A treia meditaţie* din *Meditaţii).* Din evidenţa absolută a ideii de perfecţiune divină este dedusă existenţa însăşi (imaterială) a lui Dumnezeu. Dintr-o certitudine cognitivă este trasă o concluzie cu un caracter ontologic de netăgăduit. Nu întâlnim oare aici un transfer ilicit de la planul gnoseologic la planul ontologic? Credem că nu, deoarece actul de cunoaştere avut în vedere este un act de cunoaştere referenţial, un act de reprezentare şi apoi pentru că gândirea modelată de intervenţia lui Dumnezeu nu este, aşa cum Descartes precizează tot în *A treia meditaţie,* o gândire redusă la propria ei sineitate, ci o gândire care *fiinţează* (în act) sau, altfel spus, o gândire care se extinde încă de început dincolo de propriul ei domeniu, asociin > astfel, intenţionalităţii sale cognitive originare un la*ie* de originar atribut ontologic. Fixându-ne atenţia asu

[39] După cum se ştie, în limbajul filosofiei medievale d sau perfecţiunea cunoaşte o întreagă scară a ierarhiilor înţelegere a termenului se regăseşte şi mai târziu, inclusiv gânditori din zilele noastre.

ra acestui ultim aspect al problemei, am putea chiar afirma că deducerea ontologicului din gnoseologic este făcută posibilă de propoziția prin care Dumnezeu este caracterizat ca *gândire* fiintândă (perfectă) sau ca relație desăvârșită între o *gândire* desăvârșită și o ființă (actuală) desăvârșită și că această operație se limitează* în fond la redistribuirea „valorică" a termenilor predicatului relațional, Dumnezeu devenind acum *existența* cugetătoare (perfectă) sau expresia relației desăvârșite dintre *existența* (desăvârșită) și gândirea (desăvârșită).

Un alt filosof care are merite însemnate în rediscutarea și resemnificarea argumentului ontologic ? ste Leibniz. Contribuția lui inovatoare constă în principal în procedeul prin care actul de a fi al lui Dumnezeu este raportat la posibilitatea logică de a fi a divinității și dedus din aceasta ca reprezentând o determinare noncontradictorie. Desigur, întocmai ca predecesorii săi, Leibniz îl asociază pe Dumnezeu cu deea de „perfecțiune absolută" și îl echivalează cu o sumă (infinită) de perfecțiuni (adică de însușiri sau de •roprietăți ce nu au limite măsurabile); de asemenea, 'tocmai ca aceştia, el subordonează toate aceste „perec țiuni" divine unui principiu de identitate care nu altul decât principiul suprasensibilului. Dar ^tr-un demers suplimentar față de antecesorii săi, Joniz justifică întreaga întemeiere a perfecțiunii de a n act a lui Dumnezeu (deci a existenței sale) prin Ptul că aceasta este înainte de orice *posibilă,* prin ^l că aceasta este înainte de orice *posibilă logic.* ^ actuală a lui Dumnezeu se „înființează" ca atare l"U că „înființarea" ei constituie o posibilitate, pen-c^ posibilul îi permite actului să se afirme pe sine,

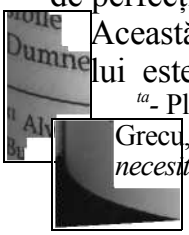
pentru că posibilul face posibil actul, pentru că nu est deloc absurd ca actul să fie posibil şi ca el să fie, în <j finiţiv, un mod de a fi al posibilului. „Dumnezeu exis tă cu necesitate, dacă el este posibil", spune Leibniz[40] însă a fi posibil înseamnă a fi logic posibil, a fi „întru-chiparea" Logos-ului pur, a raţiunii pure. Dar acesta şi este Dumnezeu: o expresie a Logos-ului pur, a raţiunii pure. în această calitate, El însumează un număr nelimitat de perfecţiuni posibile, de perfecţiuni logic posibile, de perfecţiuni necontradictorii în sine, printre care, desigur, şi acea perfecţiune care este existenţa sa. Aceste perfecţiuni nu sunt, totuşi, nişte perfecţiuni izolate unele de altele şi închise în propria lor specificitate, între ele stabilindu-se un raport ce le determină să fie composibile, adică să nu se excludă una pe cealaltă; într-adevăr, fiecare în parte atinge un grad de realizare „ilimitat" şi această însuşire le face să fie compatibile între ele şi le ajută să intre în armonie unele cu altele.

O variantă interesantă a argumentului ontologic sau, mai precis spus, a formei modale pe care Leibniz a dat-o acestui argument o întâlnim la fil°" soful contemporan Alvin Plantinga. Plantinga încearcă să întărească acest argument prin introducerea con ceptului de lume posibilă. Desigur, şi acest din urni concept este forjat iniţial tot de Leibniz, dar filosofi german nu îl înseriază efectiv în judecăţile ce stau baza acelei versiuni a argumentului ontologic pe el ne-o oferă. Varianta lui Plantinga poate fi re*°r lată în felul următor: fiinţează o lume posibilă (

[40] G. W. Leibniz, *Disertaţie metafizică,* trad. de Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 60.

alcătuire posibilă a lucrurilor) care conţine o fiinţă de pţârime maximă; de aici nu rezultă, însă, că această fiinţă este mai mare decât toţi locuitorii celorlalte lumi posibile; pentru ca o fiinţă să fie de mărime maximă în fapt", ea trebuie să aibă o astfel de mărime în orice luffte posibilă şi nu numai într-o lume sau alta; extinsă în toate lumile posibile, proprietatea *are mărimea maximă* devine o proprietate absolut desăvârşită; aceasta înseamnă, însă, că ea este echivalentă cu proprietatea *are perfecţiunea maximă;* dar „perfecţiunea maximă implică omniscienţa, omnipotenţa şi perfecţiunea morală"; fiinţează, aşadar, o lume posibilă în care „locuieşte" o fiinţă de perfecţiune maximă; dacă o astfel de fiitiţiă se găseşte într-o lume posibilă, ea trebuie să se găsească în toate lumile posibile, în caz contrar ea nemaifiind o fiinţă absolut perfectă; lumea noastră este o lume posibilă sau o „lume posibil actuală"; de lici rezultă că o fiinţă de perfecţiune maximă este presntă în lumea noastră; prin urmare, Dumnezeu există[41].

Ce se poate constata în legătură cu varianta wgumentului ontologic pe care o elaborează "lantinga? Se poate constata, mai întâi, că ideea de afecţiune maximă este întărită prin afirmaţia că >re zenţa lui Dumnezeu se diseminează în fiecare lu-le posibilă. într-adevăr, o fiinţă nu poate fi o fiinţă de 'fecţiune maximă dacă ea nu fiinţează având acelaşi d de perfecţiune (de nedepăşit) în toate lumile po-



Această idee de perfecţiune „extensională" a lui este racordată, însă, la ideea de perfecţiune

[41]- Plantinga, *Natura necesităţii,* trad. de Constantin Grecu, re?ti, Editura Trei, 1998, cap. X, *Dumnezeu şi necesitatea.*

„intensională" a sa şi generată oarecum în p ei. Din definiția naturii lui Dumnezeu, care *vl* afirmata că el este atotputernic, atotştiutor şi desâvâ şit sub aspect moral, rezultă că prezența lui în toat lumile posibile se impune în mod necesar. Definiți conceptului de Dumnezeu este, însă, o operație mentală care vizează un *posibil* necontradictoriu în sine Acest concept este un concept plauzibil numai în măsura în care notele conținutului său sunt compatibile între ele. Această condiție este satisfăcută în cazul definiției pe care Plantinga o dă esenței lui Dumnezeu. Posibilul în care Plantinga îl proiectează pe Dumnezeu este, aşadar, un posibil necontradictoriu în sine; el este un posibil de natură logică. Posibilul „intensional" al ființei divine nu se poate, însă, împlini ca atare decât dacă simultan el se realizează şi ca posibil „extensional": notele care formează conținuții] conceptului de Dumnezeu nu-şi justifică perfecțiunea maximă decât dacă îşi extind prezența în mulțimea infinită a lumilor posibile. Pentru a fi desăvârşite, „însuşirile" ființei divine trebuie să străbată diversitatea fără de sfârşit a acestor lumi. Ceea ce este oarecum surprinzător este faptul că, deşi sunt marcate de pr[e]" zența lui Dumnezeu, aceste lumi îşi păstrează, în concepția lui Plantinga, autonomia ontologică. Pențr' Leibniz, ele sunt o „creație" a lui Dumnezeu, ele n» țează în intelectul divin, iar cea mai bună dintre ace tea (care se remarcă prin asocierea celui mai înalt *p* ' de varietate cu cel mai înalt grad de ordine) este a să de Dumnezeu pentru a fi actualizată. La P*[tin]jL' însă, aceste lumi (introduse efectiv în structura a e mentului, ceea ce nu se întâmpla în cazul lui L[eJ]

i sunt suficiente lor însele, îşi dau propriul temei al 0Sibilităţii lor şi poartă cu ele energia care le poate

Pentru toţi filosofii care acceptă schema de funcţionare şi obiectivul argumentului ontologic, fiinţa lui Dumnezeu sau, mai exact spus, fiinţa lui în act, existenţa sa, reprezintă o determinaţie care poate fi predicată. Dar o „însuşire" a lui Dumnezeu şi un predicat logic este şi gândirea lui. A afirma că gândirea şi existenţa sunt două din perfecţiunile lui Dumnezeu înseamnă a consimţi la ideea că ambele *fiinţează,* ba îiar mai mult, înseamnă a consimţi la ideea că ambe-> *fiinţează* în calitate de *suprasensibile.* Aşa cum rezultă I enunţurile unor filosofi (vezi în special Descartes), rea lui Dumnezeu s-ar pune întotdeauna pe sine *t* gfindire care fiinţează în act, iar existenţa lui s-ar itemeia pe sine în permanenţă ca existenţă care gân-eşte. Relaţia dintre cei doi termeni ar fi extrem de •tfânsă, unul implicându-1 pe celălalt din „eternitate", 'ândirea s-ar extinde în mod nemijlocit spre existen-Şi, invers, existenţa s-ar extinde tot atât de nemijlo-t spre gândire. Am avea de-a face, în fond, cu două neţuri conţinând fiecare în parte aceleaşi două ele-nte, singura diferenţă dintre ele derivând din fap-că o dată se pune accentul pe proprietatea (şi pre-atul) gândire, iar altă dată pe proprietatea (şi pre-a*ul) existenţă. După alţi filosofi (a se vedea cu pre-<e cazul lui Leibniz), gândirea lui Dumnezeu pre-^e existenţa ca o *posibilă* raportare directă a gân-l k sine însăşi sau ca un *posibil* actual al ei. Pentru e grupuri de filosofi, existenţa pare să fie uşor din gândire, din moment ce aceasta din ur-

mă o implică pe cea dintâi fie în calitate de actual f în calitate de posibil actual. Oricum ar fi, presupoziH că existența este legată de gândire printr-un anumit raport de identitate constituie una dintre presupoziții le esențiale care stau la baza elaborării argumentului ontologic.

însă nu toți filosofii sunt dispuşi să accepte ideea că între gândire şi existență se poate stabili o astfel de relație. Unii dintre filosofi sunt de părere că gândirea şi existența se deosebesc în mod radical una de cealaltă şi în această opinie trebuie să căutăm principala explicație a faptului că ei contestă validitatea argumentului ontologic. Dacă existența nu este o proprietate a unei entități, aşa cum este gândirea, ci reprezintă doar o condiție a oricărui fel de însuşire, ce îndreptățire am mai avea noi - se întreabă ei - să deducem existența din „perfecțiunea" gândirii şi să o desemnăm cu termenul de predicat? Dar criticii **argumentului** ontologic nu se opresc aici cu observațiile. Sugestia lor suplimentară este aceea că ființa in act, că existența este o realitate *sensibilă.* încă Gaunilon (primul opozant al Sfântului Anselm) afirma că nu putem dovedi existența nici unui lucru prin simpla **i** concepere în „intelect", ci numai prin consemnare prezenței sale în fața ochilor noştri. Putem să ne u ginăm, de exemplu, o insulă nelocuită de oameni depăşind în bogății şi frumuseți toate pământurile [c^] noscute, dar din împrejurarea că nu avem cum îndoim de configurarea ei în mintea noastră nu ie să tragem concluzia că ea există şi în realitate

---

[42] *Gaunilonis Liber pro Insipiente,* VI.

^ea sa în act trebuie probată şi această instanţiere a concreteţei sale nu se poate face decât apelând la simtuii Pe aceeaşi linie interpretativă înţelege să meargă si Kant. Existenţa unui obiect, spune el, trebuie raportată ia „unitatea experienţei" şi verificată, în ultimă instanţă, prin intermediul percepţiei. Un obiect real, un obiect care există este ceva distinct de un obiect posibil, de un obiect „întemeiat" exclusiv cu ajutorul conceptului. Cu siguranţă că 100 de taleri posibili sunt diferiţi de 100 de taleri reali şi încă atât de diferiţi că, în comparaţie cu cei din urmă, cei dintâi nu înseamnă absolut nimic pentru „averea" mea[43]. Din cei 100 de Uleri „prezenţi" în mintea mea nu voi putea niciodată să extrag 100 de taleri reali. Aceasta e o evidenţă peste care nu se poate trece. Generalizând, trebuie să formulăm ideea că din gândire nu ne este permis să deducem existenţa sau că din suprasensibil nu ne'este permis să deducem sensibilul[44]. Existenţa, adaugă Kant, iu constituie în nici un caz o proprietate a obiectelor Şl în consecinţă, dacă intenţionăm să întrebuinţăm Armeni logici propriu-zişi, nu o putem caracteriza sub ici o formă cu expresia „predicat real". Departe de a *dica o însuşire esenţială a unui obiect oarecare şi de fc alătura, prin urmare, celorlalte note din care este [3m]pus conţinutul conceptului ce se raportează la un [lv]a exterior, termenul existenţă se rezumă la a de-[Taxx]& „poziţia în sine" a obiectului sau, altfel spus, ftal său de a fi în absolut[45]. Existenţa, aşadar, nu este [Cl] ° „esenţă" sau nici o proprietate esenţială a lucru-

^ Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 480. P- 481.

rilor şi nici un predicat autentic. Ea reprezintă mai *d* grabă condiția acestor însuşiri şi realitatea care l exemplifică *in concrete* şi, de asemenea, am îndrăz • noi să spunem, în prelungirea gândurilor lui Kant fel de „cvasipredicat", adică o afirmație despre un a f în general colaterală afirmațiilor despre proprietățile specifice ale lucrurilor. Toți adversarii argumentului ontologic împărtăşesc această atitudine de principiu dar Kant a fost acela care i-a dat formularea cea mai pertinentă din punct de vedere logic.

O altă dovadă a existentei lui Dumnezeu poartă numele de dovada cosmologică sau de dova- da *a contingentia mundi.* Acest argument pare, la prima vedere, să fie asociat în exclusivitate cu o experiență actuală sau cu o experiență posibilă şi să nu aibă, în consecință, nici o legătură cu clasa argumentelor de tip metafizic din care, aşa cum am arătat, argumentul ontologic face cu siguranță parte. Adevărul este, însă, că el introduce în joc, pe lângă criteriile de raportare la mărturia simțurilor, un set de presupoziții imposibil de verificat la nivelul experienței. Prima dintre ele este aceea că lumea în mijlocul căreia trăim este o lume contingență. Nu este greşit, desigur, să afirmăm că un individ sau altul este contingent, că un individ sau al- tul putea sau nu să fie, dar de aici nu ne este permis se deducem că lumea are exact aceeaşi caracteristic fundamentală: ea reprezintă în permanență ceva m[al] mult decât simpla sumă a „părților" sale şi, impl[lC1^] decât simpla sumă a proprietăților lor specifice, doua presupoziție de acest tip implică ideea că Iu[01] fiind contingență, îşi datorează în întregime naş [e] şi existenta unei ființe absolut necesare. Această

cercetată din punctul de vedere al legii cauzalității şj pe această cale se ajunge la afirmația că ea ar constitui cauza primă a tuturor cauzelor întâmplătoare cunoscute, mai mult sau mai puțin, cu ajutorul simțurilor. De ce seria cauzelor contingente trebuie să se oprească la un moment dat la o cauză primă absolut necesară, la *causa sui* primordială din care ar urma să decurgă toate cauzele „secundare" nu aflăm din explicațiile adepților argumentului cosmologic. Sau, şi mai bine, întrucât această opinie nu-şi găseşte şi nici nu-şi poate găsi o confirmare empirică, ea rămâne o pură presupoziție metafizică. La presupozițiile amintite care stau la baza structurării argumentului cosmologic ca atare, mai putem adăuga încă două presupoziții care, nefiind în exclusivitate specifice acestui argument, intră, totuşi, în „țesătura" complexă a enunțuri-)i sale, dar la nivelul lor implicit. Ideea conform căre-I Dumnezeu este o ființă absolut necesară implică, nu ".cape nici o discuție, ideea că El este o ființă *perfectă.* e asemenea, afirmația că Dumnezeu este *causa sui* Aplică, fără îndoială, credința că gândirea şi ființa lui unt identice, că esența şi existența sa sunt identice, că lintea şi actul său de a fi sunt identice.

Al treilea argument care urmăreşte să se consti-e într-o probă a existenței lui Dumnezeu este ar-Umentul fizico-teologic, numit uneori şi argumentul îologic. în punctul său de plecare el se raportează la ,*perință, la experiența actuală şi pretinde că prin [lte]rmediul acesteia noi descoperim în lumea sensibi-[Or]dine, finalitate şi frumusețe. Se consideră, însă, că [e]ste proprietăți, care fac din lumea înconjurătoare o ^t aproape perfectă, n-ar deriva din efortul de

autoconstrucţie al universului ca atare, ci ar fi expre i intervenţiei fiinţei supreme, singura care ar avea int ligenţa şi puterea să dea naştere unei astfel de realităţi Dar a afirma că modul de configurare al lumii sensibi le se explică în întregime prin acţiunea unei cauze transcendente de natură suprasensibilă înseamnă a formula pur şi simplu o ipoteză metafizică. La această presupoziţie care îi asigură argumentului fizico-teologic fundamentul său metafizic specific se mai asociază încă două presupoziţii de acelaşi tip, presupoziţii care îşi extind prezenţa şi în compoziţia enunţurilor celorlalte două argumente ce urmăresc să probeze existenţa lui Dumnezeu. Ideea că fiinţa care creează lumea are inteligenţa şi puterea de a crea o lume caracterizată prin ordine, finalitate şi frumuseţe implică ideea că această fiinţă dispune de o perfecţiune maximă. La rândul ei, ideea de perfecţiune maximă implică ideea că în cazul ei, spre deosebire de cazul cvasiperfecţiunii pe care perfecţiunea maximă o generează, gândirea şi fiinţa (în act), mintea şi actul de a fi, esenţa şi existenţa sunt identice.

Toate cele trei argumente examinate se bazează, însă, pe încă o presupoziţie, pe o presupoziţie absolut fundamentală, pe o „presupoziţie a presupoziţiilor" şi anume pe credinţa originară că Dumnezei există. Aceste argumente pleacă în succesiunea enunţurilor lor de la acest a priori cognitiv, de la acest ele]' ştiut şi scopul lor esenţial este acela de a valida şi ţări din punct de vedere logic o convingere primoro lă, dată ca un fel de „preadevăr" imposibil de combătut. Tehnica procedurală a argumentelor analizate o tehnică de natură circulară: se porneşte de l[a]

preadevăr" sau de la un adevăr primar, pentru a se aiunge la un adevăr care păstrează principiile fundamentale ale adevărului primar. Totuşi, în comparaţie cu acesta din urmă, adevărul final sau concluziv este mai bogat în determinaţii, ceea ce se explică prin faptul că el se împlineşte în urma operaţiilor complexe ale gândirii discursive, ale fogos-ului.

Nu toţi filosofii înţeleg, însă, să-1 asocieze pe Dumnezeu cu fiinţa şi să-1 identifice cu fiinţa supremă. Unii dintre ei îl relaţionează cu actul însuşi al devenirii şi ajung să-1 echivaleze cu ceea ce s-ar putea numi devenirea „supremă" şi necondiţionată. Iată-1, de exemplu, pe Hegel. Pentru acest filosof, Dumnezeu este Spiritul Absolut aflat într-un continuu proces de raportare la sine însuşi. Dar raportându-se necontenit la sine însuşi, Spiritul (suprasensibilul) care este Dumnezeu se pune pe sine ca gândire infinită sau ca gândire reflexivă infinită. Aceasta pare să fie caracteristica fundamentală a devenirii „supreme" şi necondiţionate căreia i se atribuie numele de Dumnezeu. Hegel crede că o astfel de perspectivă asupra lui Dumnezeu este expresia precomprehensiunii (sau a comprehensiunii originare) pe care orice fiinţă umană [0] are despre fiinţa care o transcende. Cunoaşterea nu Poate rămâne, însă, la acest „gând" despre Dumnezeu "psit oarecum de certitudine. Ea trebuie să se adâncească, să se interiorizeze, să se transforme într-un act [e] reflecţie suplimentară asupra precomprehensiunii, * se metamorfozeze într-un fel de comprehensiune [a]supra precomprehensiunii. Pe parcursul acestei evoea ajunge să degajeze ideea că o gândire pură, o gândire care se raportează nemijlocit la sine, aşa cum

âgâr

este gândirea lui Dumnezeu, nu face prin actul res tiv decât să se înfiinţeze pe sine ca atare, să se pună „fiinţă" şi că, deci, în cazul său, gândirea şi fiinţa sa mai bine zis gândirea şi fiinţa care fiinţează ca deven' re sunt identice. Aceasta e certitudinea fundamentală pe care o putem câştiga în urma efortului nostru de a-1 cunoaşte pe Dumnezeu. Nu se poate, totuşi, spune că spiritul nostru şi-a atins în acest mod obiectivul final El trebuie să preia acest nucleu ideatic „tare", să-1 dezvolte, să-1 introducă într-un ansamblu mai complex de deducţii logice şi să se exprime, astfel, finalmente pe sine prin intermediul a ceea ce poartă numele de argument ontologic[46].

Un alt filosof care înţelege să pună semnul egalităţii între Dumnezeu şi principiul devenirii este Bergson. Aşa cum am precizat deja, pentru filosoful francez Dumnezeu coincide cu o energie de creaţie infinită şi cu o putere de dăruire nemărginită. Nu toţi oamenii au o astfel de comprehensiune originară a lui Dumnezeu, dar misticii, crede Bergson, o au cu siguranţă. Această comprehensiune ia forma unei contemplaţii sau a unei intuiţii prin care subiectul, renunţând la starea de a fi circumscris în exclusivitate lui însuşi, iese din sine, se îndreaptă spre sursa primordială a tot ceea ce este şi ajunge să se identifice cu principiul însuşi al vieţii. *Ab initio,* intuiţia „mistică" este de natura „supraintelectuală", dar aceasta nu înseamnă că ea nu se poate prelungi în gândire şi dezvolta prin interm[e] diul ei; ea conţine de fapt gândirea (gândirea discurs[1] vă) sub specia virtualului, a posibilului şi, mai mu

[46] A se vedea cu precădere *Enciclopedia ştiinţelor jilo[so]> Logica,* ed. cit., § 51.

Cât atât, există în ea ceva care o impulsionează să se explliciteze şi să se manifeste la nivelul actelor de gândire şi de limbaj. Misticii procedează, în orice caz, în modul acesta. Ei nu se limitează la simpla „vedere cu ochii sufletului", ci încearcă să exprime inexprimabilul, adică să-1 transpună în concepte concrete, viziuni simbolice şi alegorii[47]. Totuşi, intuiția mistică -fie ea chiar sub o formă amplificată - nu reprezintă decât prima etapă în procesul de cunoaştere a lui Dumnezeu. Precomprehensiunea sau comprehensiunea originară trebuie dublată de o comprehensiune secundă, de o comprehensiune prin excelență reflexivă. Această ultimă modalitate de cunoaştere este consecința directă a intervenției gândirii de tip filosofic. Numai filosofia este în măsură să se concentreze asupra intuiției mistice cu scopul de a o „clarifica" pe de-)lin, numai ea este în măsură să o „constrângă" în a-şi dezvălui resorturile cele mai intime[48], numaj ea este în măsură să o exploreze în profunzime. Filosof iei îi retine cu adevărat sarcina şi onoarea de a-1 face cognoscibil pe Dumnezeu.

47 enri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* ' Librairie Felix Alean, 1939, p. 270. *i d ,* p. 271.

CAPITOLUL VII

CUNOAŞTEREA METAFIZICĂ

O bună parte din filosofi susţine că se poate I vorbi de existenţa unei cunoaşteri de tip metafizic.

Ne asociem şi noi la acest punct de vedere, înainte, însă, de a cerceta în ce anume istă specificul unei astfel de cunoaşteri ar trebui să scoatem în evidenţă raporturile ce pot fi stabilite între ea şi cunoaşterea luată în sensul cel mai general al termenului. Cunoaşterea reprezintă actul prin care o ertitate de natură conştientă (o fiinţă conştientă) pune *i\ tata* ei o formă oarecare de a fi şi încearcă să o descrie, să o caracterizeze şi, în măsura posibilului, chiar să o definească. întrebuinţând termeni filosofici consacraţi, putem spune că procesul de cunoaştere se desemnează- ca fiind acea relaţie prin care subiectul intenţionează să descopere atributele esenţiale ale abiectului şi să le prezinte cu ajutorul unor formule de Oprimare corecte. Unii filosofi contemporani contestă dosirea termenului de subiect, precum şi a termenu-li de subiectivitate pe motivul că aceste cuvinte nu ar ″■ tocmai cele mai indicate pentru a numi factorul care foduce reprezentările şi se constituie în partea activă cea mai activă a procesului de cunoaştere. Aceşti fi consideră că conceptele de subiect şi de subiec-*tate implică prea mult conceptul de conştiinţă in-dividuală sau chiar că ele echivalează cu acesta din ă, ceea ce ar avea drept consecinţă identificarea

unuia din elementele cunoaşterii cu un dat existenţi l „solipsist", precum şi imposibilitatea de a explica ^ mod adecvat cum se realizează efectiv pretenţia la va liditate universală pe care o ridică actul cognitiv ca atare. Ar fi mai potrivit, cred ei, să întrebuinţăm termeni ca intersubiectivitate sau comunitate, pentru că aceştia ne relevă faptul că intenţia de cunoaştere nu se poate efectua decât pe fondul relaţiilor interumane şi că ea nu se poate împlini decât în urma acordului la care ajung între ei membrii unei colectivităţi. La această obiecţie se poate răspunde cu observaţia că în concepţia celor mai mulţi dintre filosofi, subiectul cognitiv nu se constituie niciodată ca un simplu subiect individual, el depăşind această posibilitate de a fi a subiectului pentru a se pune finalmente ca un subiect „în general", ca un subiect comun şi universal, ca acel ceva care asigură unitatea ideală a diversului reprezentărilor. Pe de altă parte, trebuie să ne întrebăm dacă utilizarea exclusivă a termenilor intersubiectivitate sau comunitate în scopul desemnării componentei umane a procesului de cunoaştere este în măsură să explice în modul cel mai adecvat cu putinţă specificu însuşi al acestei componente. Ne este imposibil să acceptăm ideea că actul cognitiv se dizolvă în actul u*[1] personal produs de o „colectivitate" fie ea oricât elevată. Cunoaşterea are întotdeauna un „destinator , adică, altfel spus, ea se exprimă în permanen, printr-o „voce" individuală. Fără îndoială, cunoaş

Hpstm[a']

rea presupune existenţa nu numai a unor „/ tori", ci şi a unor destinatari: ea se adresează deauna unor subiecţi de la care urmăreşte sa - ^ acceptarea pretenţiei de adevăr care îi este m[e]

par, repetăm, ea nu se poate întemeia în afara prezenței unui subiect individual. Totuşi, prezența unui astfel de subiect nu reprezintă singura condiție obligatorie a „înființării" actului de cunoaştere ca proces dinamic. Cealaltă condiție obligatorie este constituită de totalitatea vocilor care sunt dispuse să asculte şi să aprecieze; ea este asigurată, deci, de intersubiectivitate, de comunitate. între subiect şi comunitate, între subiectivitate şi intersubiectivitate se instituie o relație generică complementară. Nici un subiect sau nici o subiectivitate nu poate lua naştere decât în mijlocul colectivității sau al intersubiectivității. Dar şi reciproca ;ste adevărată: intersubiectivitatea sau comunitatea ap^re numai în şi prin reunirea unui număr practic nedeterminat de subiecte sau de subiectivități. Factorul uman al procesului de cunoaştere reprezintă, astfel, o sinteză inextricabilă a subiectului cu comunitatea ?au a subiectivității cu intersubiectivitatea. Pentru a sublinia caracterul complex al factorului amintit, pentni a sublinia faptul că el se afirmă în mod constant ca un sistem de raporturi sau ca un nucleu de relații l-am putea denumi cu această formulă sintetică: ființa unană. Ființa umană este, însă, o ființă înzestrată cu [co]nştiință şi, în această calitate, ea mobilizează în [er]rnanență energiile sale specifice care sunt gândirea [l] limbajul. în urma celor enunțate mai sus am putea [re]defini cunoaşterea astfel: cunoaşterea este actul prin [e] ființa umană, exprimată prin intermediul gândirii [l] limbajului, intenționează să descopere proprietățile [Se]nțiale ale obiectului pe care ea îl vizează.

Unii filosofi contemporani nu sunt satisfăcuți, [s*'] nici de utilizarea termenului de obiect. Ei le re-

proşează celor care îl adoptă că, procedând în manie respectivă, aceştia iau ca ţintă a procesului de cunoa tere ceva presupus a fi absolut exterior fiinţei uman ceva care, astfel înţeles, pur şi simplu nu există în rea li ta te. „Exteriorul" ar fi întotdeauna doar un „exterior" relativ, întrucât punându-se în permanenţă pentru o conştiinţă umană, el este fasonat, mai mult sau mai puţin, de o gândire „spontană" şi de un limbaj „natural". El s-ar manifesta, aşadar, ca o entitate „interiorizată" şi intersubiectivizată, ca o entitate „umanizată". N-ar trebui, oare, atunci să înlocuim termenul de obiect cu un alt termen? în ceea ce ne priveşte, noi acceptăm această sugestie şi împărtăşim ideea de a folosi ca substitut lingvistic sintagma „lumea înconjurătoare". Această expresie ne indică cu suficientă precizie faptul că realitatea la care are a se raporta omul în actul său de cunoaştere (act reflexiv) este deja preformată prin intervenţiile sale din cadrul vieţii cotidiene. Cei mai mulţi dintre criticii conceptului de obiect uită, însă, să ne spună dacă lumea înconjurătoare, în calitatea ei de *lume* înconjurătoare, nu are cumva, la rândul ei, o influenţă substanţială asupra omului. Este neîndoios că ea exercită o astfel de influenţa, aşa cum am arătat deja într-un capitol precedent *(Fiinţa, devenirea, gândirea, limbajul)*. în termenii noştri specifici, aceasta înseamnă a spune că atât riin ţa, cât şi devenirea (dar cu o anume prevalentă, totuşi/ a fiinţei) îşi pun amprenta asupra gândirii spontane asupra limbajului natural. Relaţia dintre cele două.& teme de „existenţă" este, însă, o relaţie biunivoca: j> rândul lor, gândirea spontană şi limbajul natura *V* netrează în „interiorul" fiinţei şi al devenirii '

structurează, într-o proporţie semnificativă, din perspectiva spirituală care le este specifică. Co-întemeierea fiinţei, devenirii, gândirii şi limbajului are j$_o$c mai întâi la nivelul unor relaţii interactive de tip prereflexiv. Actul de cunoaştere propriu-zis apare numai în urma adâncirii explicative a datelor fundamentale ale acestor relaţii şi se finalizează în vizualizarea, „iluminarea" şi fixarea lor definitivă. Procesul le cunoaştere este un proces secund, un proces de natură reflexivă. Pe parcursul acestui proces, gândirea spontană şi limbajul natural se transformă în gândire ogică şi în limbaj logic, iar fiinţa şi devenirea îşi fac pe deplin evidente determinaţiile lor fundamentale. Scrutându-se în profunzime şi punându-se ca *logos,* fiinţa umană iese, totodată, din sine şi îşi desăvârşeşte capacitatea de a sesiza, descrie şi caracteriza natura intrinsecă a lucrurilor, în timp ce, la rândul lor, fiinţa şi devenirea provocate de intentionalităţile conştiinţei şi concentrează „energiile" până la a face să scoată în elief întreaga sumă de proprietăţi fundamentale ce le sun^f inerente şi până la a obliga această conştiinţă să le tfegistreze cu fidelitate. Procesul cunoaşterii se dezvoltă pe acest traseu interactiv de la fiinţa umană la latura intrinsecă a lucrurilor şi invers. Componentele e se răsfrâng una asupra celeilalte şi se influenţează ^{ec}iproc. Cunoaşterea care merită pe deplin acest nu-^{e} se structurează prin excelenţă în modalitatea pre-^{e}ntată mai sus. înţeleasă astfel, cunoaşterea nu poate ^{1} m esenţa ei decât o cunoaştere de tip metafizic. Cu-^{1o}aşterea adevărată, cunoaşterea „teoretică" coincide fundamentul ei cu cunoaşterea metafizică. Ni s-ar 'tea obiecta. însă, că o astfel de descriere a procesu-

lui de cunoaştere este cam simplistă sau nu întru toţi adecvată; ni s-ar putea obiecta, probabil, că ceea fiinţa umană vizează este lumea înconjurătoare şi lucrurile individuale din care aceasta este alcătuită pot fi cunoscute în detaliu numai prin intermediul intuiţiilor sensibile. O cunoaştere completă ar trebui, deci, să includă şi o cunoaştere de tip empiric. Nimeni nu va nega că lumea înconjurătoare însumează un număr indeterminat de fiinduri individuale şi că o parte măcar dintre ele ne obligă să le aprehendăm oarecum spontan, cu ajutorul, deci, al „vederii". Dar intuiţiile lucrurilor sunt penetrate, de regulă, de intenţiile de clasificare ale gândirii naive şi ele se coagulează în jurul formelor de exprimare lingvistico-naturale. La un nivel şi mai profund al producerii de cunoştinţe, la nivelul cunoaşterii teoretice şi reflexive, la nivelul cunoaşterii propriu-zise, intuiţiile devin semnele indicative şi întru câtva preordonatoare ale unui fel de orizont „sensibil" şi material pe fundalul căruia se desfăşoară activitatea de abstragere a nucleului intrinsec al lucrurilor, de numire a invariantului acestora şi de introducere a lor în clase distincte. Dar chiar dacă luăm în considerare aşa-numita intuiţie sensibilă în singularitatea ei, putem noi oare afirma că ea constituie în întregime un rezultat al „experienţei"? Intuiţia care vizează un lucru individual este o intuiţie repetabilă; a cunoaşte (intuitiv) un astfel de lucru înseamnă, de fapt, a-l recunoaşte... însă a-l recunoaşte nu presu pune oare posibilitatea de a-ţi întipări în minte „se ma" sau forma lui esenţializată la care urmează sa ^ raportată pentru confirmare oricare din aparițiil[e] s încă Platon vorbea de imaginea fiindului imprim[at]

aluatul de ceară" al mintii ca de o condiție absolută a recunoaşterii acestuia în repetatele sale fenomenalizări concrete. Cum ar fi posibil, se întreabă Socrate, dialogând cu Theaitetos, să se certifice, de exemplu, că siluetele desluşite în depărtare sunt ale lui, ale lui Theaitetos, ca şi ale companionului său Theodoros -ale lor şi nu ale altora -, dacă acela care efectuează actul cunoaşterii-recunoaştere nu ar avea deja întipărite în minte contururile „abstracte" (formele esențializate) ale celor doi bărbați[1]? Schemele introspective există cu siguranță; să ne gândim, ca la un argument în plus, la capacitatea pe care o avem de a reduce la câteva „linii" şi determinații o „figură" din mediul ambiant, de-a o păstra, astfel simplificată, în memorie şi de-a o face să reapară pe ecranul interior al minții, în lipsa prezenței concrete a lucrului, printr-un efort de concentrare deosebit. Este adevărat că unii filosofi contestă posibilitatea ca noi să avem astfel de reprezentări interne şi să le utilizăm. în ceea ce ne priveşte, noi credem că aceşti filosofi sunt pur şi simplu nişte excepții: ei sunt privați de o aptitudine pe care oamenii în general o posedă... Repetabilitatea aşa-numitei intuiții sensibile este asigurată, aşadar, de gândire, dar şi de limbaj (căci orice reprezentare poar-un nume repetabil şi el la infinit), precum şi de Principiul identității care le este consubstanțial. Identik cu sine a ceea ce este numit de unii intuiție empinu-şi găseşte, însă, explicația numai în existența Slstemului gândire-limbaj. în ea se transferă, totodată, H se reflectă identitatea cu sine a fetei „vizibile" a Iu-

[1] Platon, *Theaitetos,* 193b-d.

crului individual vizat. Dincolo, însă, de fenomenal' tatea ei sensibilă, intuiția orientată către individual I concret se structurează în jurul principiilor care vernează gândirea şi limbajul. Ceea ce se pretinde a fi o cunoaştere empirică pură este, de fapt, o cunoaştere contaminată *ab înitio* de energiile umane suprasensibile şi configurată într-o măsură însemnată datorită lor

Cunoaşterea înțeleasă în înțelesul cel mai adecvat al termenului, cunoaşterea reflexivo-abstractă are nevoie, fără îndoială, de excepționala diversitate a lucrurilor individuale ca de un fundal înspre care urmează să se intenționeze, dar ea extrage din acest fundal numai ceea ce o interesează: esențialul, invariantul, numitorul comun al fiindurilor. Ea integrează lucrurile în serii tipologice. Ea clasifică. Ea identifică clasele de obiecte şi le descrie, caracterizează şi defineşte. Vizând comunul şi generalul lucrurilor (comunul şi generalul construite în urma intervenției creatoare a *logos-ului,* precum şi în urma autodezvăluirii generoase a ceea ce este relativ exterior în raport cu acesta), cunoaşterea primeşte o amprentă metafizică de neevitat. Cunoaşterea astfel înțeleasă coincide, de fapt, cu o cunoaştere de tip metafizic sau, mai exact cu o primă formă a acestui tip de cunoaştere. Dar cunoaşterea metafizică nu se limitează la a urmări sa descopere simplele nuclee constitutive ale diferitelor clase de indivizi, ea căutând să scoată în evidența *Ş* un ceva încărcat cu o „generalitate" mai înaltă dec generalitatea acestor nuclee şi anume ființa însăşi tuturor lucrurilor. Descrierea şi caracterizarea fi[111]/ . universale sau, uneori, dar mai rar, a deveni

iinţizate" universale reprezintă scopul ultim al cunoaşterii metafizice.

Cunoaşterea teoretico-reflexivă este interesată, jnsă, să devină o cunoaştere „perfectă", o cunoaştere capabilă să ne ofere o informaţie corectă fie asupra nucleului constitutiv al uneia sau alteia dintre clasele de lucruri existente, fie asupra fiinţei totalităţii lucrurilor. Ea urmăreşte să fie o cunoaştere adecvată în raport cu „esenţa" generală (relativ autonomă) a fundurilor dintr-o clasă sau alta sau în raport cu fiinţa universală (relativ autonomă) a totalităţii fiindurilor. Ea urmăreşte să se finalizeze într-o cunoaştere *adevărată.* Se poate afirma că acest tip de cunoaştere îşi aproprie domeniul adevărului sau că intenţiile de cunoaştere metafizică ale fiinţei umane sunt pe deplin atinse atunci când actele de gândire şi limbaj exprimă întocmai ceea ce ele vizează să exprime şi indică exact ceea ce ele urmăresc să indice, adică nucleul constitutiv al unei clase de indivizi sau fiinţa tuturor fiindurilor. Definiţia adevărului care îi convine în cel mai înalt grad unei gnoseologii metafizice este, fără îndoială, definiţia sa clasică: „adevărul este adecvarea (egalizarea) lucrurilor şi intelectului". Sugestia conţinută în acest enunţ constă în aceea că intelectul şi lunurile au oarecum o natură comună şi că între ele se Poate stabili un anumit raport de identitate. Enunţul [es]te, totuşi, prea lapidar pentru a nu fi nevoiţi să-1 dezvoltăm, să-1 explicităm şi să-1 resemnificăm. Am ftcepe prin a înlocui termenul intelect cu termenii Sădire şi limbaj. Cuvinte ca gândire şi limbaj ne indi-[c] desigur, cu o precizie superioară părţile compoale factorului uman al procesului de cunoaştere.

L

întrebuinţarea termenului intelect ar putea să ne r ducă la ideea existenţei unei gândiri care se dispe sează de suportul limbajului, ceea ce este, totuşi, gre de conceput. Gândirea nu are cum să nu apeleze l cuvinte, propoziţii şi fraze. Dar în calitatea ei de energie spirituală căreia îi este consubstanţial principiul identităţii, ea va încerca să reducă la minimum diferenţierea pe care limbile naturale utilizate o aduc cu ele însele, totuşi, cel puţin ca fundal, şi apoi să determine această diferenţiere lingvistică să-şi piardă proprietăţile ei specifice şi să se dizolve astfel în universalitatea de sens a limbajului formal. Gândirea metafizică constituie în mod originar o gândire de tip logic; ea se autoformulează într-un limbaj logic; ea face una cu acest limbaj. Un alt termen care ar trebui înlocuit este termenul „lucruri"; ar trebui să punem în locul lui fie sintagma „nucleul constitutiv al lucrurilor dintr-o clasă sau alta" (sau sintagma echivalentă „fiinţa-esenţă a lucrurilor"), fie sintagma „fiinţa tuturor lucrurilor". Definiţia clasică a adevărului ar putea fi arunci reformulată astfel: adevărul este adecvarea (egalizarea) nucleului constitutiv al lucrurilor dintr-o clasă sau alta (a fiinţei-esenţă a acestora) sau a fiinţei tuturor lucrurilor cu sistemul gândire-limbaj.

Marile întrebări care se pun acum sunt, însă, următoarele: care este fundamentul comun ce face posibilă adecvarea şi cum se produce efectiv aceasta. Aşa cum am sugerat deja, ideea de fiinţă trebuie lega tă indisolubil de ideea unui început - cel puţin -configurare, de structurare. Fiinţa universal distribu[1] în lucruri trebuie în mod sigur înţeleasă astfel. O a accepţie a termenului de fiinţă este aceea prin c

■easta este echivalată cu tiparul ideal al speciilor sau genurilor; luată în acest sens, fiinţa nu ar fi altceva ât o fiinţă-esenţă, decât o formă (ideală) pe deplin turată. însă nu numai fiinţa lucrurilor poate fi aso-tă cu „forma" (fie ea „incompletă", fie ea „plenară")/ ci §i complexul gândire-limbaj. Actul de exprimare al sistemului gândire-limbaj merge întotdeauna într-o direcţie configuratoare: el se obiectivează în incepte, judecăţi şi raţionamente sau în concepte-ivinte, judecăţi-propoziţii şi raţionamente-fraze, adică în unităţi ideale de sensuri sau de sensuri-ivinte, precum şi în combinaţii ale acestora supuse, t unele cât şi celelalte, unor principii şi reguli de LCţionare mereu identice cu ele însele. în relaţie tră, aşadar, două modalităţi de a exista în formă şi, virtutea acestui fundament comun al lor pe care îl constituie forma, este inevitabil ca între fiinţa lucrurilor si energiile gândirii şi limbajului să se producă un *i* de atracţie reciprocă. Intenţiei de cunoaştere pe care o poartă cu sine „subiectul intersubiectiv" îi corespunde capacitatea fiinţei de a se oferi şi de a se lăsa dezvăluită. Fiinţa-început de formă, tocmai pentru că [e]ste o fiinţă *început de...,* nu poate fi apropriată - în Momentul în care este vizată exclusiv în ea însăşi -decât în unitatea ei abstractă de sine şi numită în termeni care refuză din principiu orice element de detaliere: ceva care este o formă (gândirea şi limbajul) indică ceva care este un început de formă şi îl de-[n]Umeşte ca atare, dar nu face nimic în plus. Perspecti-[a] se schimbă, însă, atunci când e vorba de fiinţa-*°rmă completă, de fiinţa-tipar a genurilor şi a specii-[ic>r]- Fiinţa-tipar poate fi caracterizată ca reprezentând

un sistem funcțional de raporturi. Acest sistem „reflectă" în acele nuclee relaționale care sum conceptele-cuvinte şi mai ales enunțurile judicative s raționamentele-fraze şi permite apoi să fie oarecum recompus de către acestea. Un anumit sistem de relații poate fi descris, în principiu, de un alt sistem de relații. Referindu-ne la cazul pe care îl analizăm, se poate spune că identitatea de structură dintre sistemele de acest gen îi oferă sistemului mai puțin activ (fiinta-tipar) posibilitatea de a se lăsa recunoscut, iar celui mai activ (limbajul logic) - posibilitatea de a-1 recunoaşte şi de a-1 „reproduce"pe celălalt, transcriindu-1 în formule simbolice corespondente. Adecvarea sau egalizarea care are loc este, ca să ne exprimăm astfel, de natură simbolico-abstractă. Am putea spune chiar că termenii raportului cognitiv sunt asemănători, în acest caz, termenilor unei ecuații.

Pentru ca adecvarea (egalizarea) să se producă este nevoie, însă, ca fiecare dintre părțile componente ile actului de cunoaştere să îndeplinească în prealabil :el puțin câte o condiție. Astfel, ființa trebuie să fie în permanență echivalentă cu ea însăşi, să-şi dea contant o identitate de sine şi să nu-şi anihileze stabilitatea modului său de a fi prin trecerea ei în altul său. In alitatea ei de început de configurare a lucrurilor sau e tipar ideal şi matrice generativă a speciilor şi genulor, ființa se conformează unor principii şi reguli *de* mcționare „fixe" şi atemporale. Numai pentru ' :te întotdeauna coincidentă cu sine însăşi şi r>u s zolvă niciodată în ceva diferit de sine, ea poate cunoscută şi „descrisă". La rândul său, sistem *ndire-limbaj* nu se poate fonda şi nu poate activa

ît respectând anumite legi. De exemplu, el trebuie să
especte legea identității: un concept-cuvânt va fi în-
jtdeauna identic cu sine, iar operațiile logice prin ca-
conceptele-cuvinte sunt integrate în judecăți-
propoziții, iar acestea din urmă în raționamente-
enunțuri trebuie să-şi păstreze în cursul desfăşurării
lor unul şi acelaşi sens. O altă lege care urmează să fie
respectată în mod obligatoriu este legea noncontradic-
tiei. Se impune, însă, ca ea să fie discutată dintr-o
perspectivă diferită de aceea pe care ne-o oferă logica
tradițională şi ca ea să primească, în consecință, o altă
semnificație. Logica tradițională asociază această lege
cu conceptul de adevăr. Ea o formulează în felul ur-
mător: două enunțuri contrare nu pot fi adevărate în
acelaşi timp şi sub unul şi acelaşi raport. Demersul
nostru ar trebui să meargă în direcția scoaterii acestei
legi de sub dominația conceptului de adevăr şi a
transformării ei într-o lege care face posibilă împlini-
rea intenției de cunoaştere a ființei umane de a se
adecva la ființa lucrurilor. Ea ar urma, aşadar, să nu-
mească şi să descrie condițiile apriorice pe care siste-
mul gândire-limbaj ar trebui să le îndeplinească pen-
tru a putea să se intenționeze ulterior înspre cunoaşte-
rea *adevărului* despre determinațiile fundamentale ale
fiindurilor. Găsim unele sugestii în acest sens în para-
graful 14 din scrierea *Formale und transzendentale
Logik* a lui Husserl. înainte de a ne pune problema
adevărului judecăților, spune Husserl aici, ar trebui să
stabilim criteriul care face posibilă efectuarea oricărei
Judecăți. Acesta nu poate fi altul decât principiul non-
°°ntradicției. Pentru ca o judecată (simplă ori com-
fe să poată intra în categoria judecăților adevăra-

te, ea trebuie în prealabil să respecte condiţiile formal pure care o fac exprimabilă. Orice judecată implică în mod necesar principiul noncontradicţiei: termenii judecăţii trebuie să fie compatibili între ei, să nu se excludă reciproc. O judecată contradictorie în sine este la dreptul vorbind o judecată inefectuabilă. Noncontradicţia internă nu reprezintă, totuşi, singura precondiţie a formulării judecăţii ca judecată adevărată. O altă precondiţie rezidă - afirmă Husserl - în aşa-numîta „noncontradicţie externă": întrucât orice enunţ judicativ face parte dintr-un sistem de enunţuri judicative posibile, el nu poate emite nici o pretenţie la adevăr dacă în prealabil nu se conformează regulii logice de a nu exclude enunţuri care sunt compatibile cu propria lui semnificaţie.

S-ar putea, desigur, enumera şi alte condiţii apriorice pe care componenta umană a procesului de cunoaştere trebuie să le îndeplinească pentru ca intenţionalităţile ei să se finalizeze într-o judecată *adevărată* sau în judecăţi *adevărate.* Ceea ce am spus până acum este suficient, însă, pentru a trage următoarea concluzie: orice efort de cunoaştere adecvată presupune posibilitatea formulării unor enunţuri corecte din punct de vedere logic. Dar nu numai fiinţa umană are a se supune unor legi şi criterii. Pentru a intra în *„jocul"* însuşi al cunoaşterii este necesar - aşa cum am arătat deja, dar cum e bine, totuşi, sa o repetăm - ca fiinţa, la rândul ei, să se conformeze în pi"[ea]" labil dacă nu rigorilor altor legi, atunci cel puţin ng° rilor legii identităţii. într-adevăr, cum oare am *p*[ntec] capta şi „recunoaşte" fiinţa, dacă ea nu ar fi în perima nenţă ceva coincident cu sine însăşi? Desigur, legea p

[c]are fiinţa o respectă nu este formulată de ea... în termenii logici pe care îi utilizează fiinţa umană. Această lege funcţionează doar ca o prefigurare a legii imanente sistemului gândire-limbaj şi ea ajunge să fie conştientizată efectiv numai de cel căruia îi este specific sistemul respectiv. Dar existenţa unei astfel de legi la nivelul realităţii relativ exterioare omului este, aşa cum ne asigură gândirea şi limbajul nostru, dincolo de orice îndoială.

După ce am stabilit o parte din condiţiile primordiale care fac posibilă realizarea actului de cunoaştere, suntem îndreptăţiţi să trecem acum la cercetarea structurii lui ca atare. Ce intenţionează să spună filosofii atunci când ei afirmă, de exemplu, că fiinţa universal distribuită în lucruri este „prima" care cade Sub aprehensiunea intelectului? Desigur, ei urmăresc să susţină ideea că fiinţa „universală" poate fi „captată" cu ajutorul unei intuiţii de tip intelectual. Ar exista, totuşi, cel puţin pentru unii dintre ei, o concomitentă între geneza intuiţiei de acest gen şi geneza intuiţiei sensibile. Simultan cu producerea intuiţiilor concret-empirice ale lucrurilor ar apare şi o intuiţie intelectuală care ar abstrage spontan din multitudinea acestora din urmă evidenţa a ceea ce le [es]te comun şi anume faptul de a fi ca atare. Cunoaşte-[re]a fiinţei (universale) ar fi o cunoaştere intuitivă; [a]proprierea ei cognitivă s-ar finaliza în modalitatea Unui concept intuitiv. Renunţând acum de a mai ridi-[a] problema existenţei intuiţiilor sensibile absolut pu-* (problemă la care am dat anterior un răspuns nega-^[v]*),* să ne concentrăm atenţia în exclusivitate asupra °Piniei că actul de cunoaştere a fiinţei (universale) este

identic cu intuirea ei intelectuală. Ce „vede", aşadar „subiectul" „intersubiectiv" atunci când el afirmă că „vede" fiinţa tuturor lucrurilor care sunt? Unii filosofi pretind că el „vede" un început de formă, de configurare. De asemenea, ei pretind că acest început de structurare este fixat „în aluatul de ceară al mintii" şi *re-prezentat* în interiorul sufletului intelectual. Intuiţia intelectuală a fiinţei (universale) ar fi, aşadar, un fel de imagine „interiorizată" a ei, de reiterat întotdeauna în circumstanţe cognitive identice. Totuşi, cum ar trebui să concepem această reprezentare? Ca un început de imagine mai mult sau mai puţin distinct asemănător cu începutul mai mult sau mai puţin distinct al unor imagini de tipul „casei în sine", al „pomului în sine", al „triunghiului în sine" etc. etc? Aceasta pare să fie sugestia ultimă a filosofilor care vorbesc de aprehensiunea intelectuală a fiinţei universal distribuite în lucruri. O astfel de reprezentare a unui început de structurare a tot ceea ce este (mai exact, o astfel de reprezentare însoţită de denumirea ei corespunzătoare) nu pare să fie, însă, la îndemâna oricui. Ea presupune, de fapt, existenţa unei capacităţi excepţionale de cunoaştere intuitivă, a unei capacităţi pe care, probabil, nu o deţine decât un număr restrâns de filosofi... Celorlalţi gânditori le rămâne, însă, posibilitatea de a da actului de cunoaştere care vizează fiinţa supragenerică o alta interpretare. Pentru aceştia din urmă - printre care s numără şi subsemnatul - cunoaşterea fiinţei comune tuturor lucrurilor nu se poate exprima, în ultim[a] [l] stanţă, decât prin intermediul unui concept relaţie*[1] Desigur, nimeni nu va pune la îndoială posibilii de a se afirma că fiinţa universal distribuită în l[uC]

reprezintă începutul de formă identic sieşi în permanență şi de a se limita astfel caracterizarea acesteia la esența sa constitutivă. Dar termenul amintit nu va fi explicitat pe deplin decât raportându-l la alți termeni şi comparându-i cu ei. Sensul sintagmei „început de formă" se precizează cu adevărat numai prin rela-ționările sale cu sensurile altor expresii. Enunțul „ființa universală este un început de formă" trebuie să fie asociat, mai întâi, cu enunțul „ființa genurilor şi a speciilor este forma lor ideală pe deplin realizată". Conceptul de formă incompletă trebuie, apoi, să fie raportat la conceptul de devenire. Numai aşa vom înțelege în mod clar că ființa-început de formă constituie Ceva care este în permanență identic cu sine sau mai exact că „începutul de formă" ca mod primar de a fi al ființei este un *început* de... identic cu sine ca *început* de... Explicitarea amintitului concept de ființă nu se termină, însă, aici. Sensul sintagmei „început de configurare" nu se dezvăluie totalmente decât pe fundalul raportării pe care o facem la sensul termenului de neant. Numai pe fundalul enunțului «neantul „este" ceea ce nu este» sau al enunțului «neantul „nu este"», înțelegem definitiv că ființa universal distribuită în lucruri reprezintă începutul de formă dat ca o prezență etern identică sieşi. Această judecată prin care descriem şi caracterizăm ființa tuturor fiindurilor este o judecată concluzivă şi ea îşi datorează precizia elementelor sale contextului relațional de judecăți în care [a] fost implicată. Conceptul ființei-început de formă [es]te un concept judicativ al cărui nucleu de determini se configurează prin referințele explicative la alte [c]oncepte judicative. „începutul de formă" nu constitu-

ie, aşadar, ceva pe care intelectul uman îl poate c noaste nemijlocit. Ceea ce unii filosofi pretind a fi intuiţie intelectuală primară a „fiinţei ca fiinţă" repre zintă mai degrabă rezultanta finală a unui şir de judecăţi şi evidenţa acesteia percepută oarecum înşelător ca fiind prima dintre toate evidenţele posibile. Dar chiar şi acest loc onorabil pe care îl acordăm intuiţiei (intelectuale) în constelaţia modalităţilor de apropriere cognitivă în general ar putea fi pus la îndoială. în definitiv, într-o tradiţie platoniciană absolut riguroasă, intuiţia intelectuală nu este evidenţa de sine a unei judecăţi-propoziţii (referitoare la ceva), nu este evidenţa de sine a unui act de gândire desfăşurat în timp (şi intenţionat spre ceva), ci contemplarea într-o clipă eternă (adică într-o clipă care suspendă efectualizarea însăşi a *procesului* de gândire) a unui început de formă sau a unei forme integrale identice, acestea, cu ele însele în eternitate.

Dintr-o perspectivă asemănătoare trebuie să fie discutată, cel puţin până la un anumit punct, şi problema cunoaşterii fiinţei ideale a genurilor şi a speciilor. Desigur, noi putem începe prin a afirma că fiinţa-esenţă (ideală) a acestora este o formă generativă, un tipar generativ, un program „genetic". De asemenea, în efortul de explicitare a acestui concept, noi putem recurge la ajutorul pe care o parte din ştiinţele naturii (şi, în primul rând, biologia) este în măsură să ni-1 ofere. Dar la această serie de judecăţi care delimitează conceptul în funcţie de posibilităţile sale constitutive inerente urmează să i se adauge o serie de judecăţi ce aparţine unui sistem de raportări externe. Ce reprez[in]~ tă formele generative şi care este rolul lor în *crearea*

tor clase distincte de funduri sunt întrebări ale căror spunsuri îşi sporesc consistenţa prin referirea la acel început de formă" în care rezidă fiinţa universal tribuită în lucruri. Totodată, identitatea cu sine a ţei-esenţă a genurilor şi a speciilor îşi dezvăluie pe eplin sensul caracteristic numai prin relaţionarea sa opozitorie cu determinarea constitutivă a devenirii seşi. în sfârşit, natura fiinţială a formei-tipar îşi velează până la capăt semnificaţia doar atunci când i comparăm cu, ca să spunem aşa, neantitatea neantului.

Conceptul de fiinţă-formă integral realizată este, aşadar, şi el un concept judicativ şi relaţional. O diferenţă în modul în care „subiectul inter subiectiv" ajunge să cunoască cele două apariţii ale fiinţei ideale a lucrurilor pare să se profileze, totuşi, până la urmă. j începutul de formă ca început de formă este imposibil I de vizualizat; aceasta nu înseamnă că el n-ar constitui o realitate (şi încă o realitate universală!), ci numai că mintea îl reduce la statutul unei abstracţiuni şi îl descrie în termeni care nu vor putea reprezenta niciodată baza de plecare pentru recompunerea sa existenţială. Forma integral „conturată", forma „împlinita", forma ca atare poate fi, însă, într-un anumit sens vizualizată. Nu trebuie să uităm că forma desăvârşită nu există într-un unic exemplar atotdominator, ci divizată şi concretizată într-o serie nesfârşită de forme-**K>del puse ca principiile fondatoare ale diverselor clase de lucruri. De aici, din această implacabilă înclinaţie spre specificare derivă şi capacitatea formei-tipar de a se oferi privirii descoperitoare şi de a se lăsa cuprinsă de aceasta. Intenţiile de cunoaştere ale fiinţei

umane găsesc astfel un teren oarecum pregătit pe car ele urmează să se exercite şi, din această cauză, ele se pot finaliza mai uşor. Nu trebuie să credem, totuşi că această „vedere" a tiparelor generative ale genurilor şi speciilor coincide cu intuiția luată în accepțiunea sa clasică, deci cu „vederea" nemijlocită a unor forme date în pura lor „concretivitate" etern identică sieşi. Din bogăția de determinații particularizante a acestor tipare este scoasă la iveală doar schema lor de funcționare cea mai abstractă sau, mai exact, paralel cu retragerea şi ascunderea determinațiilor amintite sunt desprinse indiciile încă vagi pe baza cărora această schemă de funcționare este reconstruită într-o manieră imaginativă şi conceptuală. Procesul de cunoaştere a ființei-forme pe deplin realizate coincide cu expunerea, integrarea şi recrearea într-o structură logico-lingvistică a unui sistem de relații care nu se lasă descoperit la o simplă intenționare contemplativă a conştiinței. Vizualizarea formei ideale a genurilor şi a speciilor nu constă într-un act instantaneu; ea se produce pe parcursul interrelaționării enunțurilor judicative şi acompaniază înlănțuirea acestora ca un fel de revelare constatativă a lor.

O altă problemă care se cere discutată este aceea a semnificației care trebuie atribuită ideii de cunoaştere a lui Dumnezeu în contextul definiției date i acest capitol actului de cunoaştere în general. Putei porni de la premisa, nu chiar foarte greu de accep că oamenii au despre Dumnezeu o comprehensiv

originară care îi determină să vadă în El ființa superioară care îi creează atât pe ei, cât şi lumea înconjurătoare. De această comprehensiune este legată dacă nu credința, atunci cel puțin speranța că, deoarece între noi oamenii - care suntem fiii săi - şi Dumnezeu este imposibil să nu existe unele similitudini, El ar putea fi cunoscut măcar într-o anumită măsură. Cunoaşterea este, însă, un act secund, un act de reflecție asupra comprehensiunii originare, un act prin care se explicitează semnificațiile latente ale acesteia şi i se adaugă altele noi. Este evident că „subiectul intersubiectiv" nu se poate apropia de Dumnezeu ca de un „obiect" de cunoaştere obişnuit: Dumnezeu nu este ceva „dat" şi pus pur şi simplu în fața ochilor noştri, El nu poate fi văzut, El nu poate fi contemplat. „Imaginea" lui Dumnezeu trebuie în întregime construită. Ceea ce este Dumnezeu ca temă de cunoaştere nu poate fi decât o presupoziție (plauzibilă) a minții noastre. înainte de a-l cunoaşte „integral" pe Dumnezeu sau de a dori să procedăm în acest mod, trebuie să ştim ceea ce urmează să cunoaştem şi din această cauză trebuie să avem *ab initio* despre El un concept anticipativ. Comprehensiunea originară (precomprehensiunea) nu are alt rezultat decât formarea unei prime reprezentări despre Dumnezeu tributare încă unui anumit vag şi unei anumite pauperități a determinărilor, Dumnezeu-ființa superioară creatoare a tuturor ființe-lor este, fără îndoială, o reprezentare care intră în Ceasta clasă a conceptelor. Cunoaşterea ca atare vizează, însă, să ia în discuție un concept mai bogat în determinări şi aceasta pare să fie explicația că ființa Primă este conjecturată ca însumând un număr foarte

mare, dacă nu chiar infinit, de atribute. Pornind de 1 premisa că speciile create de Dumnezeu (şi, în primul rând, specia umană) păstrează unele similitudini cu fiinţa care le-a generat şi subscriind, apoi, la ideea că toate acestea se caracterizează prin faptul că au o formă, „subiectul intersubiectiv" trage concluzia că Dumnezeu trebuie să participe şi El la ideea de formă. Dar întrucât Dumnezeu este o fiinţă superioară, El ar urma să satisfacă această idee la un nivel maximal; în consecinţă, conştiinţa umană îşi va imagina că Dumnezeu coincide nu cu o formă oarecare, ci cu o formă desăvârşită, cu o structură care totalizează un număr nelimitat de perfecţiuni. Conceptul de Dumnezeu este, aşadar, un concept presupoziţional, un concept care nu conţine şi nici nu poate conţine o referinţă directă la fiinţa lui Dumnezeu. Ce înţeles urmează să fie atribuit, în aceste condiţii, sintagmei „cunoaşterea lui Dumnezeu"? Actul de cunoaştere a lui Dumnezeu nu are cum să fie altceva decât actul prin care *logos-ul* uman se străduieşte să argumenteze că perfecţiunea lui Dumnezeu, în calitatea ei de perfecţiune maximă, are un temei sigur de a fiinţa. Un ceva mai puţin desăvârşit, cum este, de exemplu, gândirea omului, are tot dreptul să susţină că este plauzibil să fiinţeze o fiinţă completamente desăvârşită, întrucât ideea acesteia din urmă nu este o idee contradictorie în sine. Dar perfecţiunea lui Dumnezeu este compusă dintr-un număr nelimitat de perfecţiuni, iar dintre aceste perfecţiuni, aceea care se constituie, din punctul de vedere al omului, în atributul său cel mai important este perfecţiunea fiinţării sale în act. EforW cognitiv al fiinţei umane se va îndrepta, în consecinţa,

direcţia dovedirii existenţei lui Dumnezeu. Aceasta este explicaţia ultimă a circumstanţei că o cunoaştere metafizică „pură" apelează cu precădere la cele trei ‚argumente" (argumentul ontologic, cel cosmologic şi cel fizico-teologic) pe care încearcă, atât cât este posi->il, să le dezvolte şi să le resemnifice.

O subtemă specială a marii teme dezbătute în icest capitol este aceea a autocunoaşterii metafizice. Jn număr însemnat de gânditori susţine că problema tmdamentală a filosofiei ar fi aceea a vieţii conştiente le sine, a subiectului care se ştie pe sine, într-un cuvânt, a subiectivităţii. Cunoaşterea de sine a subiectului se realizează, însă, prin excelenţă la nivelul gândirii. Subiectivitatea s-ar autoîntemeia astfel ca gândire Jcare se cunoaşte pe sine în calitate de gândire, ca gândire care se gândeşte pe sine. Aceasta echivalează cu a spune că ea se autoînfiinţează la nivelul supra-sensibilului sau al metafizicului. Acest act al gândirii nu este, însă, un act oarecare, un act obişnuit, banal, unul dintre diversele sale manifestări, ci actul ei originar. El este acela care face posibile toate celelalte reprezentări ale minţii noastre. Relaţia autoreferenţială a subiectului cunoscător este o relaţie „pură": ea face abstracţie de posibilele raporturi ale subiectului cu lumea naturală („fizică") sau, pentru a folosi expresia ! consacrată a lui Husserl, o „pune" pe aceasta „în paranteză". O astfel de subiectivitate, o subiectivitate i ᶜare iese din sfera de influenţă a existenţei empirico-I naturale, pentru a se situa dincolo de ea, poartă nume-

le de subiectivitate transcendentală. Descoperirea fa tului că eul uman este în esența lui un eu transcenden tal îi aparține, desigur, lui Descartes. Totuşi, Descartes n-a tras toate concluziile pozitive care puteau fi trase din această descoperire inițială a sa, ba mai mult chiar el a ajuns finalmente să-i trădeze şi să-i malformeze spiritul. Aceasta reprezintă cel puțin opinia lui Husserl, care este cu siguranță unul din remarcabilii săi interpreți (cf., de exemplu, *Logică formală şi logică transcendentală,* precum şi *Meditații carteziene).* Dar cum se explică această regretabilă contraperformanță? Punctul de plecare a fost corect, din moment ce s-a stabilit că activitatea cogitativă a eului se reduce în mod originar la actul de autoreflecție a gândirii luate în sine. Dezvoltările ulterioare sunt, însă - afirmă Husserl -, greşite. în primul rând, este greşită trecerea de la ideea că *ego-ul* este un *ego* cogitativ pur la ideea că acest *ego* cogitativ face parte, totodată, din lume, că este o „parcelă" a lumii, că este o substanță componentă a ei. Dimpotrivă, gândirea (fie ea referențială, fie ea autoreferențială) este ceva radical diferit de lume (de lumea naturală). Gândirea este o energie spirituală constitutivă de sensuri şi nu o substanță, nu un „lucru", nu o „realitate". în al doilea rând, este incorect procedeul prin care „restul" lumii, incluzând substanța absolută, precum şi substanțele finite distincte de substanța mea gânditoare, este întemeiat şi pus ca o „realitate" pe baza deducției sale logice din acel prim „real" cum este considerat a fi *eg°~*^{v} cogitativ. Nici o deducție de probabilitate nu poate determina prin ea însăşi apariția altor realități dinuprimă realitate. Logica nu se poate substitui ştiințe

explicative ale formării lumii naturale[2]. Aceasta nu [înseamnă, însă, că problema lumii nu poate fi abordată dintr-un punct de vedere logico-filosofic. Dar atunci [lumea va trebui să fie constituită într-o manieră „transcendentală", adică din perspectiva exclusivă a subiectivității umane creatoare de sensuri şi concepte. : Această formă de reflecție va reține din lumea naturală numai invariantele ei eidetice sau mai bine spus va pune în ea numai acele proprietăți sau atribute care i fee par ei a fi fundamentale. Finalmente, conceptul '„naiv" de lume naturală va fi depăşit prin elaborarea conceptului de lume în general, de lume posibilă pură, Be lume logic posibilă. O asemenea realizare presupune, însă, înțelegerea adecvată a sensului transcendental al reducției ego-ului, înțelegere pe care - crede Wusserl - Descartes ar fi ratat-o finalmente.

Una din trăsăturile fundamentale ale direcției cunoscute sub numele de metafizica subiectivității este, aşadar, această tendință irepresibilă de a opune conştiința de sine a omului lumii naturale care îl înconjoară. Ea apare în stare încă impură la Descartes şi îşi găseşte desăvârşirea la Husserl[3]. Punând în paranteză lumea (fizică), subiectul urmează să se raporteze în exclusivitate la sine şi să-şi cunoască în exclusivitate

---

[2] Edmund Husserl, *Logică formală şi logică transcendentală,* §93.

[3] Ar mai trebui adăugat aici că ideea diferenței radicale dintre subiectivitatea transcendentală şi lumea fizică este prefigurată, totuşi, în unele scrieri anterioare lucrărilor lui Husserl şi în primul f'ând în cele ale lui Kant. Astfel, pentru Kant apercepția pură a ipriori este un act de reprezentare suprasensibilă care nu are | **riici** una din calitățile specifice „substanței" sau „ființei" lumii I obiectuale.

determinaţiile sale originare. Ce sens primeşte în aceste condiţii termenul de adevăr? Definiţia clasică adevărului constă în afirmaţia că acesta reprezintă adecvarea gândirii la lucruri. Pentru a fi operabilă în cazul de faţă, este necesar ca ea să fie remaniată înlocuindu-se termenul „lucruri" cu termenul „gândire". Noua versiune a adevărului, corespunzătoare domeniului vieţii conştiente de sine, ar urma să primească forma următoare: adevărul constituie adecvarea gândirii la sine însăşi. Ea ar putea, de asemenea, să fie cuprinsă în această formulare: adevărul reprezintă egalizarea subiectului cunoscător cu sine însuşi. Este posibilă, însă, această adecvare a subiectului gânditor la sine însuşi sau această egalizare a sa cu sine însuşi? în principiu, ea ar trebui să fie posibilă: subiectul cognitiv are a se raporta acum nu la ceva diferit sau relativ diferit de el, nu la mediul natural ambiant, ci doar la el însuşi. Subiectul metafizic se ia pe sine ca obiect de cunoaştere şi, în consecinţă, ar exista toate premisele ca el să se adecveze cu sine, să se „egaizeze" cu sine, să se identifice cu sine. Totuşi, care iste procedeul prin care conştiinţa, raportându-se la a însăşi, îşi descoperă fiinţa sa absolută, fiinţa sa care u datorează nimic lumii naturale şi lucrurilor sale. rnii filosofi (ca, de exemplu, Kant) pretind că această oeraţie este judecata, iar alţii (ca, de pildă, Husserl) irmă că aceasta este intuiţia. Este, însă, greu de susmt că enunţul prin care eul se „autodefineşte ca tivitate cogitativă pură poate fi altceva decât o judetă. Fără îndoială, subiectul dispune de capacitatea :ualizării pentru sine a acestui enunţ şi el este pr[e]' pus să considere actul vizualizării sale ca fii[11]" [c]

tuitie perfectă sau o evidență de sine desăvârşită, ar această formă de cunoaştere se desfăşoară în p, are caracterul unui proces şi, din această cauză, nu îndeplineşte condițiile cerute pentru a putea fi iesemnată drept o intuiție în accepțiunea clasică a ivântului.

Filosofii subiectivității înclină să numească ac-prin care conştiința se cunoaşte pe sine în calitate e gândire pură un act originar. Dar este el cu adevă-t ceva de acest gen? Eul de care ei vorbesc pare să fie început (exemplul lui Husserl este decisiv în această rivînță) mai degrabă un eu natural şi psihologic ecât unul logico-metafizic şi numai în final, în urma iei laborioase operații de punere în paranteză şi de bnubilare a tuturor conținuturilor empirice şi concre-implicate în viața eului, acesta devine un eu „pur". Termenului „originar" i se poate atribui, însă, şi un alt [înțeles, existent cel puțin la nivelul implicit al discursului acestor filosofi. Afirmând că viața conştiinței este factorul primordial în raportul dintre om şi lumea naturală, ei vor să spună că aceasta din urmă primeşte 'un sens şi se transformă în obiect de cunoaştere numai Şi numai în prezența subiectului uman. De aici şi până la a susține că din punct de vedere strict filosofic lumea ar trebui concepută ca un complex de semnificaşi şi că ea ar trebui constituită în exclusivitate de un *ego* transcendental şi absolut „pur" este numai, un pas şi un gânditor ca Husserl, de exemplu, îl face cu hotărâre şi cu multă încredere în sine.

Rămâne, însă, întrebarea dacă pusă în aceşti termeni problema originarității beneficiază de răspun-Pul cel mai adecvat. Să existe doar un singur element

primordial al vieţii cu sens pe care îl pot elogia filosofii şi anume subiectivitatea? Nu este oare subiectivitatea încă de la început inextricabil asociată cu lumea naturală (sau, mai exact, cu lumea naturală ce funcţionează în conformitate cu anumite paradigme „ideale" şi oarecum abstracte) şi cu comunitatea monadelor spirituale şi nu reprezintă ea, măcar în parte, o rezultantă a acestor interferenţe? Viaţa cu sens a subiectivităţii nu este făcută ea posibilă într-o anumită măsură de faptul că fiinţa şi devenirea (exterioare ei sau relativ exterioare ei), precum şi intersubiectivitatea se obiectivează într-o manieră coerentă şi în conformitate cu anumite legi şi criterii de repetabilitate astfel încât ele primesc din interiorul sinelui lor un „sens"? Nu ar fi mai bine atunci să afirmăm că subiectivitatea şi lumea (lumea lucrurilor şi lumea intersubiectivităţii), în calitatea lor de factori producători de sens, sunt cooriginare? O metafizică a originilor care în programul ei de cercetare ar pleca de la ideea luării în considerare a celor trei factori de existenţă care sunt subiectivitatea, *logos-ul* intersubiectiv şi modelele ideale ale genurilor şi speciilor are toate şansele de a deveni o reflecţie filosofică mai complexă decât simpla metafizică a subiectivităţii. Dar gândirea metafizică nu se poate limita la a rămâne doar un demers asupra originarului. Metafizica trebuie să se extindă până la a cuprinde şi acel gen de cercetare cunoscut sub numele de metafizica gândurilor finale sau concluzive[4], g[e] de cercetare prin intermediul căruia ea vizează

[4] Despre acest tip de reflecţie a se vedea, între altele, studiu *ist Metaphysik - was Moderne?, în* Dieter Henrich, *Kotizep* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987.

.ploreze posibilitatea edificării unor proiecte şi a Bentificării unor soluţii menite să aplaneze conflictele terente existenţei omului. Ea s-ar converti astfel, ină la urmă, într-un îndreptar de viaţă şi într-un sis- L de principii dătător de speranţă.

storia filosofiei ar putea fi redusă, exagerând puţin, la istoria confruntării dintre un curent metafizic de gândire şi un curent antimetafizic. Adversarii metafizicii au proclamat în repetate rânduri inoartea" sau dispariţia ei, dar metafizica s-a încăpă-| ânat să rămână în „viaţă" şi ea ocupă în continuare o |)ună parte din avanscena dezbaterilor filosofice. Explicaţia nu poate fi decât una singură: mintea uma- este astfel alcătuită încât una din direcţiile ei con- tante de elaborare rezidă în efortul de configurare a nor concepte care se sustrag dependenţelor spaţio- imporale rigide şi care ridică pretenţii la universalita-. Această înclinaţie este acompaniată de o tendinţă la el de adânc înrădăcinată în patrimoniul de aptitudini al gândirii umane, tendinţă care îşi găseşte exprimarea optimă în structurarea unor concepte care sunt strâns asociate cu contextele spaţio-temporale specificate şi ire nu emit, de regulă, decât pretenţii de valabilitate relativă. Istoria gândirii este de neimaginat în afara disputei creatoare dintre liniile de reflecţie amintite. Resemnificarea parţială a unor concepte mai vechi, apariţia unor concepte noi şi formarea unor teorii ine- dite nu pot fi rezultatul discuţiilor purtate exclusiv în Jnteriorul unuia dintre cele două curente de gândire. U din condiţiile fundamentale ale realizării lor este himbul de opinii argumentat cu partizanii celei- lte părţi. Numai pe fundalul criticilor raţionale reci- roce, fantezia conceptuală se poate dezvolta în limite

controlabile, iar teoriile pot câştiga consistenţa logico-structurală aşteptată. Pretenţia uneia din părţi că ea a fi înlocuit o dată pentru totdeauna paradigmele de gândire reprezentative ale celeilalte părţi cu propriile ei paradigme nu îşi are nici o acoperire în realitate Ambele direcţii de reflecţie s-au dovedit capabile să-şi reînnoiască periodic paradigmele, pornind de la presupoziţiile şi principiile lor caracteristice. în plus, actul prin care o paradigmă opusă este decretată, după o examinare cel mai adesea superficială, ca fiind „învechită" şi scoasă cu aroganţă de pe scena ideilor pentru a fi împinsă în faţă propria paradigmă reprezintă un exerciţiu de gândire nedemocratic şi el trebuie condamnat în consecinţă.

Ce se poate, însă, constata la o cercetare mai atentă a teoriilor propuse de anumiţi reprezentanţi ai celor două curente de gândire? Se poate constata că atitudinea unora dintre susţinătorii unei direcţii este influenţată în mod semnificativ de concepţia susţinătorilor celeilalte direcţii. Se poate constata, altfel spus, că perspectiva oferită de una dintre paradigme implică elemente de conţinut aparţinând celeilalte paradigme. Ilustrative în acest sens sunt cazurile lui Derrida şi Habermas, doi dintre cei mai neobosiţi critici contemporani ai metafizicii. Ambii gânditori vorbesc, mai mult sau mai puţin, şi, cu siguranţă, fără sa vrea, limbajul metafizicii. Derrida, de exemplu, se ană, întocmai cum se află cei mai mulţi dintre metafizicieni, în căutarea unui ultim principiu constituu al lumii. Este adevărat că el nu-1 va echivala pe aces cu fiinţa, aşa cum procedează majoritatea *me*[c] fizicienilor sau majoritatea metafizicienilor de inspi

e tradiționalistă, ci îl va echivala cu devenirea sau, nai exact, cu un anumit tip de devenire, cu o devenire .specificată", cu devenirea „scriiturii" care se scrie la tesfârşit pe sine însăşi. Dar modul în care interpretea-Derrida procesul de elaborare a „textului univer-al" şi, deci, procesul de întemeiere „semiotică" a lunii îl pune într-o poziție de subordonare tacită față de metafizică. Din caracterizarea scriiturii primordiale ca eprezentând „rădăcina comună" a tuturor diferențe-or sau opozițiilor care traversează limbajul uman re-ultă că ideea de devenire (specificată) joacă oarecum olul pe care îl juca altădată ideea ființei etern identice eşi şi că devenirea la care el se referă nu este, în defi-utiv, decât o devenire „ființizată". Situația este ceva nai puțin clară în cazul lui Habermas. Paradigma în-legerii, paradigma în jurul căreia Habermas îşi edifi-ă teoria, derivă, fără îndoială, din efortul lui de a tua rațiunea în contexte temporalo-istorice precis elimitate şi de-a o orienta spre rezolvarea de pro-eme puse „aici şi acum". înțelegerea este „raporta-ea intersubiectivă" mediată lingvistic între indivizii care fac parte dintr-o comunitate socială datată istoric, îa este sau pare să fie o formă de viață acaparată exclusiv de rețeaua de determinări a cotidianului şi a Concretului factual. Dar pe parcursul argumentației, "îabermas scoate conceptul de înțelegere de sub dominația acestei perspective univoce de interpretare, ntroducând în discuție o perspectivă de interpretare suplimentară. Pentru ca înțelegerea să se producă •fectiv - spune el -, trebuie îndeplinită în prealabil Condiția oricărei înțelegeri posibile. Pentru ca actele de FOmunicare să conducă la un consens, este necesar ca

interlocutorii să presupună în prealabil că ei se pot înțelege. Pentru ca interlocutorii să se înțeleagă factual unii cu alții, ei trebuie să plece de la presupoziția că toate expresiile lingvistice pe care le vor întrebuința, le vor întrebuința în permanență în unul şi acelaşi sens Această presupoziție de fond la care se referă Habermas este, însă, o presupoziție care depăşeşte „spațiul şi timpul", este o presupoziție idealizațită, este o presupoziție contrafactuală. Dar idealizante sau contrafactuale sunt şi pretențiile la validitate pe care le ridica' locutorii în legătură cu conținutul propozițiilor asertorice, normative şi expresive pe care ei le formulează, în calitatea lor de pretenții, aceste propoziții transcend toate normele posibile de factură contextuală, de factură locală, instituindu-se necesarmente ca propoziții cu pretenții de validitate universală[1]. însă o presupoziție care nu ține seama de circumstanțele concret-istorice ale vieții şi se constituie într-o presupoziție idealizantă, aşa cum este presupoziția de fond la care se referă Habermas, este pur şi simplu o presupoziție metafizică. De asemenea, pretențiile la validitate universală ale propozițiilor asertorice, normative şi expresive utilizate în raportările lingvistice intersubiective, pretenții pe care le descrie acelaşi gânditor, nu acționează nici ele decât ca nişte presupoziții integral metafizice.

[1] Jiirgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității,* trad. Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, cu un studiu introductiv de Andrei Marga, Bucureşti, Editura AU, 2000, [ca]P'.^.' O *altă cale de ieşire dinfilosofia subiectului: rațiunea comut*[*l] tivă versus rațiunea centrată în subiect,* precum şi [^a] *postmetafizică,* cap. III, *Teme ale gândirii postmetafizice-*

¡ ^ª

Criticii modelului metafizic de gândire ar pu-ea, însă, să ne reproşeze că un proces similar de con-linare cu idei opuse (sau relativ opuse) poate fi în-ilnit şi în rândul susţinătorilor acestui model. Noi nu contesta o astfel de afirmaţie, dar îi vom lăsa pe Iversarii noştri să scoată în evidenţă eventualul „de-~t de frumusețe" al teoriilor noastre... în ceea ce ne priveşte, noi preferăm să recunoaştem că există şi filo-jfi care respectă întru totul principiile fundamentale Je paradigmei antimetafizice de gândire şi ne vom eferi în continuare, chiar dacă numai pe scurt, la unul lintre ei şi anume la Richard Rorty. Filosofia, este de părere Rorty, ar trebui să renunțe definitiv atât la jideea că există o natură intrinsecă a lucrurilor, cât şi la [ideea, complementară acesteia, că există o raţiune tană pură, o raţiune atemporală şi anistorică al cărei cop ultim ar fi acela de a ne oferi o reprezentare cog-litivă adecvată a acestei pretinse substanțe sau esențe ledevenibile a lucrurilor. Pentru Rorty, lumea nu mai eprezintă totalitatea unor obiecte izolate a căror identitate cu ele însele este asigurată de identitatea cu sine i naturii lor intrinseci, ci adiționarea la infinit a acelor nuclee de relații la care s-ar reduce domeniul de deter-"lări al lucrurilor, precum şi, în plus, însumarea la Nesfârşit a relațiilor dintre aceste nuclee de relații. Altfel spus, pentru el lumea constă dintr-un „flux" nici-iată încheiat de relații între relații[2]. La acest conglomerat de relații între relații avem acces, însă, numai intermediul descrierilor lingvistice. Dar ele sunt

---

Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir,* edition franțaise tablie par Claudine Cowan et Jacques Poulain, Paris, Albin lachei, 1995, p. 58.

făcute din perspectiva intereselor noastre practice ceea ce are drept consecință faptul că fiecare din imaginile succesive ale lumii este doar o imagine parțială a ei şi corespunzătoare exclusiv nevoilor noastre de moment. însă Rorty contestă nu numai existența unei esențe atemporale a lucrurilor, ci şi existența unei rațiuni care ar fi subordonată unor principii şi reguli universale de argumentare[3]. Nu putem recurge la o „justificare" în general a activităților, credințelor şi dorințelor noastre; „justificarea" se produce întotdeauna - susține Rorty - în circumstanțe istorice precis datate şi serveşte scopurilor pe care comunitățile locale le urmăresc în viața lor cotidiană. în condițiile în care nu se acceptă ideea prezenței unei substanțe sau a unei esențe atemporale a lucrurilor rezultă oarecum de la sine că nu se poate accepta nici concepția adevărului corespondență. Lumea înconjurătoare exercită, totuşi, presiuni cauzale asupra noastră şi ea ne obligă să răspundem la provocările ei. în încercarea de a răspunde problemelor pe care ambientalul i le pune, omul elaborează o diversitate de „descrieri lingvistice" posibile ale acestuia, descrieri pe care caută să le transforme în „ghiduri fiabile" pentru ceea ce el doreşte să obțină[4]. Unele descrieri se vor dovedi, însă, a fi mai utile decât altele. Unele descrieri ne vor ajuta să creăm o lume mai bună într-un grad mai ridicat decât altele. Aceste descrieri pe care singur viitorii este în măsură să le justifice din punct de vedere practic ar putea primi denumirea de descrieri adevăra în rezumat, filosofia lui Rorty este o filosofie con-

[3] *Ibidem,* p. 86. '
Ibidem, p. 35.
4

;xtualistă, „localistă" şi pragmatistă, ea este o filo-
jfie antimetafizică prin excelenţă.

Relaţiile omului cu lumea sunt, însă, ceva mai [complexe decât ni le prezintă un model antimetafizic ide gândire cum este modelul propus de Richard iRorty. O paradigmă metafizică poate să le scoată mai râie în evidenţă şi să le expliciteze mai profund. O pa-idigmă de acest gen se construieşte pornind de la următoarele principii: 1) există o esenţă de natură su-jrasensibilă şi atemporală a lucrurilor; 2) gândirea, facultatea cognitivă fundamentală a omului, funcţio-Inează în conformitate cu anumite legi universale; 3) I adevărul reprezintă adecvarea gândirii şi a lucrurilor. [Fără îndoială, conţinutul ideatic al acestor enunţuri [poate fi, măcar în parte, reformulat şi resemnificat. La _ [aceste enunţuri de fond, reformulate şi resemnificate [mai mult sau mai puţin, putem adăuga şi alte enunţuri la fel de importante sau aproape la fel de impor-ftante. în fine, principalii termeni conceptuali puşi în [joc într-un astfel de discurs teoretic pot fi introduşi ! într-o relaţie de sensuri inedită, într-o relaţie capabilă [să aducă mai multă lumină în încercarea noastră de a defini locul omului în univers.

Ar trebui să începem prin a căuta să circum-I scriem mai exact semnificaţia expresiei „esenţa lucru-irilor". Cel mai indicat ar fi să o înlocuim cu sintagma [«forma (interioară) a lucrurilor" sau „fiinţa-formă a [lucrurilor". Ar trebui să distingem, apoi, între începu-| tul de formă al lucrurilor şi forma lor pe deplin reali-Uată. Nici un lucru nu poate exista dacă el nu începe j existe ca prefigurare a formei sale integrale. Accen-tul trebuie pus, însă, pe ideea fiinţei-formă ca atare.

Un lucru apare numai în mijlocul unei colectivităţi de lucruri asemănătoare. El se înfiinţează, aşadar, numai prin aderenţa lui originară la o anumită clasă, la o anumită „specie". Dar existenţa clasei este condiţionată de existenţa unei forme-tipar primordiale. Acestei forme i se subordonează spontan toţi indivizii care intră sau urmează să intre în compoziţia unei clase sau a unei specii. Forma-tipar este un fel de program „genetic" care impune identitatea comună a tuturor indivizilor dintr-o clasă sau alta, dar care permite, totodată, o oarecare diferenţiere între ei. Ea este un fel de schemă abstractă de funcţionare sau un fel de model ideal de configurare la care participă fiecare individ în măsura în care acesta se întemeiază ca individ, deoarece a se întemeia ca individ înseamnă pentru el - dincolo de apariţia notelor sale strict caracte^ ristice - a se întemeia ca individ aparţinând unei clase sau unei specii şi înseamnă în primul rând aceasta.

Un alt termen care ar trebui parţial resemnificat este termenul de gândire. Gândirea nu se manifestă niciodată într-o pură izolare de sine şi închisă în mtonomia sa absolută, ci numai într-o strânsă asociee cu limbajul. împreună cu limbajul ea formează sisemul gândire-limbaj, sistem de care dispune efectiv loar fiinţa umană. Cuvintele, unităţile fundamentale le sistemului gândire-limbaj, sunt, de fapt, structuri mbivalente, structuri care combină semnificatul cu emnificantul, deci conceptul cu complexul sonor sau imbolul grafic, iar propoziţiile au şi ele un dublu staît, întrucât ele trimit atât la substanţa materială a oprimării (care este fie de natură sonoră, fie de natui grafică), cât şi la semnificaţia ei ideatică, adică la

imaginea mentală a unor experienţe posibile. Sistemul [ândire-limbaj se obiectivează într-o diversitate de ^subsisteme gândire-limbaj. Dar toate aceste subsiste-|me se coagulează în jurul unor legi de înaltă generalitate care constituie baza pretenţiei lor de acomodare şi ide „înţelegere" reciprocă. Nu se poate sustrage con-•lului exercitat de legile universale de funcţionare ale sistemului nici măcar limbajul logico-speculativ al comunităţii de experţi din domeniul filosofiei. Cum ar ^putea, altfel, filosofii să ajungă la un acord între ei sau, cel puţin, să încerce realizarea lui?

Un plus de precizie explicativă trebuie introdus şi atunci când luăm în discuţie definiţia clasică a adevărului. Intenţia de adecvare a

gândir cu gândirea, aceasta din urmă fiind asociată în
ii nu permanenţă cu limbajul şi alcătuind împreună cu
se el sistemul gândire-limbaj. Cine este, însă,
exer- purtătorul intenţiei de cunoaştere? Este el
cită la subiectul izolat, subiectul închis în sine, aşa cum
dreptu credea o concepţie filosofică mai veche? Ar fi
l bine să renunţăm la această opinie şi, în
vorbin conformitate |Cu unele sugestii mai noi, să
d afirmăm că vehiculul cognitiv este subiectul aflat
asupra în raporturi comunicative cu ceilalţi subiecţi, este
lucrul subiectul socializat, este subiectul intersubiectjv
ui luat sau, utilizând o altă formulare h în care termeni[1]!
ca un ce defineşte are, în fond, acelaşi sens cu termenul
tot, 'ci ce defineşte din cea dintâi formu-ilare -, să
numai spunem că el este intersubiectivitatea indivi-

asupra nucleului său constitutiv. La rândul ei, energia cognitivă care vizează identificarea nucleului constitutiv al lucrurilor sau a formei lor intern e nu are cum să fie echivalată doar

dualizată, că el este intersubiectivitatea subiectivizată Ce anume, însă, face posibilă adecvarea dintre gândire şi lucruri, dintre gândirea-limbaj şi nucleul constitutiv al lucrurilor? Definiția clasică a adevărului nu ne răspunde la această întrebare. Ar trebui să existe, totuşi, un element comun între cele două componente ale procesului de cunoaştere pentru că altfel adecvarea nu ar avea cum să se realizeze. Elementul de identitate rezidă, aşa cum am arătat, în caracterul suprasensibil al ambelor sale componente. O altă problemă ce se cere a fi evocată pe scurt aici este aceea a formei specifice de cunoaştere a nucleului constitutiv al lucrurilor. Coincide ea oare cu intuiția intelectuală, aşa cum pretind unii filosofi? Este greu de crezut că ființa, că ființa-esență poate fi apropriată în această manieră. Cunoaşterea ei constă, de fapt, în totalizarea unor enunțuri judicative care o descriu şi o caracterizează atât în ceea ce priveşte propriul ei conținut, cât şi în ceea ce priveşte raporturile sale cu ceea ce se prezintă ca fiind mai mult sau mai puțin diferit de ea. întrucât descrierea şi caracterizarea acestor raporturi luminează şi explicitează mai bine chiar determinările propriului ei conținut, putem spune că actul cunoaşterii filosofice transformă finalmente ființa (ființa-esență) într-un concept relațional.

Primul element de referință al gândim netafizico-tradiționale este, desigur, conceptul de fiin-:ă. în acest context, conceptul respectiv primeşte în-reaga încărcătură pozitivă a interpretării, în timp *ce* :onceptul de devenire este supus totalmente unei in-erpretări depreciative. însă ar trebui să-i găsim şi "e" ʳenirii un loc mai onorabil în tabelul conceptelor

moastre. în definitiv, la baza formării universului se ■**află** nu numai ființa, ci şi devenirea. Ființa este responsabilă de apariția sistemului de identități de care este ipregnată lumea, iar devenirea este responsabilă de ipariția sistemului de diferențe care i se opune primului sistem şi-1 completează. O teorie filosofică nu poate ispira, însă, să fie o teorie completă dacă ea nu ia în :uție, alături de conceptele de ființă şi devenire, şi tonceptele de gândire şi limbaj. De cel mai mare inte-S ar fi, pe de o parte, cercetarea modului în care fiin-şi devenirea îşi pun amprenta asupra complexului le determinații al gândirii şi limbajului şi, pe de altă ?arte, cercetarea modului în care gândirea şi limbajul itroduc în categoriile ce le sunt specifice „în şinele" ființei şi al devenirii şi îl recreează. S-ar dovedi atunci [că numai punerea în relație a celor patru termeni este fîn măsură să explice în profunzime raporturile care se stabilesc între om şi univers. O oarecare întâietate valorică ar trebui acordată, totuşi, ființei. Nu este oare ița aceea care, datorită principiului identității ce îi j este consubstanțial, precum şi atracției spre ordine şi stabilitate pe care o exercită, îi oferă devenirii posibilitatea să se reproducă fără ca aceasta să se dizolve în Jura dezordine de care ea este, altfel, amenințată şi nu 2ste oare ființa aceea care, datorită aceloraşi calități, îi oferă gândirii oportunitatea să se gândească pe sine, iar limbajului pe aceea de a se exprima pe sine? Dacă facem abstracție, însă, de această prevalentă relativă atribuită ființei, ni se impune să afirmăm că adevăra-; tul element constitutiv al modelului teoretic pe care îl propunem este *relația* dintre cei patru termeni, este *relația* lor pur şi simplu...

TALON DE COMANDĂ
CLUBUL CĂRȚII DACIA

EDITURA **DACIA**
3400 Cluj-Napoca
Str. Ospătăriei nr. 4
Tel. fax: 064/429675

Completați acest talon cu numărul de exemplare din titlul dorit şi expediați-l pe adresa editurii. Beneficiați de o reducere de 10% din prețul de vânzare al cărților. Plata se face ramburs. Taxele poştale sunt suportate de editură.

Prenume

Expeditor: Nume____

Județ

vârsta _____ Localitate

Se.

Str._____

Nr. ____Bl..

Telefon

Cod poştal

A p . _

Data

Semnătura

_____

Plata va fi efectuată de:

□ Persoanăjuridică

DESTINATAR: EDITURA DACIA
3400 Cluj-Napoca
Str. Ospătăriei nr. 4
Tel. fax: 064/429675

COLECȚIA FILOSOFIE
Seria Athenaeum

Nr. crt.	**Autor** ***Titlu***	**Nr.de pagini**	**Anul** apariției	**Preț (lei)**	**Nr.de exemplare comandate**
1.	Vianu Mureșan *Lanțul Sofiei*	**76**	1997	5.000	
2.	Grigore Popa *Existență și adevăr la Sdren Kierkegaard*	284	1998	30.000	
3.	Ion Militam *Meditații asupra istoriei românești*	**86**	1999	20.000	
4.	Ion Hirghiduș *Introducere în ontologia lui Constantin Noica*	192	1999	30.000	
5.	Wilhelm Dilthey *Construcția lumii istorice In științele spiritului*	144	1999	26.000	
6.	Nietzsche *Ecco Homo i*	104	1999	20.000	
7.	Ion Copoeru *Aparență și sens*	152	2000	35.000	
8.	Traian Pop *Introducere în filosofia lui Lucian Blaga*	192	2001	50.000	
9.	Dan Ciachir *Gânduri despre Nae Ionescu*	252	2001	80.000	
10.	William James *Introducere în filosofte*	144	2001	75.000	
11.	Aurel Codoban Semn *și interpretare,* o *introducere postmodemă în semiologie și hermeneutică*	144	2001	55.000	
12.	Sandu Frunză *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*	200	2001	75.000	
13.	Vasile Muscă *Filosofia ca istoria filosofiei*	208	2002	85.000	
14.	Alexander Baumgarten *Principiul Cerului*	208	2002	80.000	
15.	Grigore Zanc *Hamlet. între vocație și datorie morală*	128	2002	70.000	

PIAȚA LITERARĂ

Revistă bilunară de informație și analiză editorială.

Pe parcursul a 16 pagini, această publicație prezintă diverse evenimente editorial-culturale, recenzii și semnale la noile apariții, interviuri cu autori, editori și difuzori, dezbateri, precum și texte inedite ale unor cărți aflate în curs de apariție.

Piața Literară are drept scop informarea, selecția și analiza diversității și abundenței editoriale din România.

Talon de abonament la revista **Piața Literară**

Doresc să mă abonez pe perioada:

□3 luni, adică 6 apariții - 60.000 lei

□6 luni, adică 12 apariții - 120.000 lei

□12 luni, adică 24 apariții - 240.000 lei

Nr. de exemplare/număr comandate:_____

Numele și prenumele _____ _, bl.. _, se.. ,ap.

Str._____, nr.. _, județul.

Cod _, localitatea.

Semnătura

---

*în costul abonamentului sunt incluse și taxele poștale.

*Eventualele modificări de preț ale revistei nu vor afecta cititorii abonați.

Abonarea se face plătind contravaloarea abonamentului la CEC sau orice oficiu poștal sau bancar în contul nr. 251100996626706 în lei, deschis la BRD, Sucursala Cluj-Napoca.

Talonul de abonament completat, împreună cu chitanța de confirmare a plății (sau copia) se vor trimite la sediul Fundației Culturale Dacia, str. Ospătăriei nr.4, Cluj-Napoca, jud Cluj.